أ. لكحل فيصل

إشكالية تأسيس الدازين (DASEIN) في أنطولوجيا مارتن هايدغر

كنوز الحكمة

إشكالية تأسيس الدازاين Dasein
في أونطولوجيا مارتن هيدغر

تأليف/ لكحل فيصل

مؤسسة كنوز الحكمة

للنشر والتوزيع

Kounouz El-Hikma

1432هـ – 2011 م

إشكالية تأسيس الدازاين Dasein في أونطولوجيا مارتن هيدغر

المؤلف/ لكحل فيصل

رقم الإيداع القانوني: الطبعة الأولى –2011

الرقم: 978-9931-318-45-3

العنوان: حي المجاهدين رقم 32 – الجزائر

الجوال 00213556013602

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهــداء

الى الوالدين الكريمين، تذكراً، ....

الى الأساتذة الكرام/..............

الدكتور - عليش لعموري

الدكتور – عبد القادر تومي

الدكتور- كمال بومنير

الدكتورة – حياة بن بوزيد

........عرفانا واعـترافا، وفاءً للجميل...........

الفهرس

مقدمة

يعبر فكر مارتن هيدغر ومنذ عهد "الوجود والزمان" 1927، عن رغبته في إستئناف سؤال الوجود من جديد بطريقة مغايرة لتلك التي شهدها تاريخ الفكر الغربي منذ أفلاطون إلى غاية نيتشه، هذا بالضبط لأنَّ مسألة الوجود أصبحت في طي النسيان، هذا النسيان هو القدر الحتمي لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، الذي أراد هيدغر سبر أغواره من جديد بالعودة الى الوراء في ماضي الفلسفة، عودة تفكيكية وتقويضية تقتلع من الجذور، هذا لأنَّ الفلسفات السابقة كانت تنزلق بين طرفين لم تعرف لهما قرارا، هما الوجود/ والموجود، أو ميدان الوجودي وميدان الموجودي مزية الإختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها.

إنَّ إثارة السؤال عن الوجود تبدأ من الإنسان، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح السؤال، وهو الأساس الذي يمكن من خلاله الإجابة عن سؤال الوجود وهكذا يبدو أن علاقة الإنسان بالوجود، هو بالضبط ما يقصده مارتن هيدغر من مصطلح الوجود –هنا- /الدازاين Dasein، ولئن كان القارئ لفكر هيدغر يشعر أن ثمة دوما فرقا بين الإنسان والدازاين لطالما نبه إليه هيدغر ذلك، أنّ الدازاين ما كان معطى كما يعطى الإنسان، وإنمّا هو مبنى أو مشروع يمكن للإنسان أنْ يكونه أي أنْ يصبح الفسحة والرحاب الذي فيه تنبجس أنوار الكينونة، إن الدازاين هو محل وفسحة وفجوة كينونة الإنسان، لأنّ هيدغر نحت مصطلح الدازاين لا ليدل به على الموجود المتعين والقائم المتحقق على نحو وجود الأشياء في الطبيعة، وإنّما ليدل به على الإنسان من حيث أنّ له كينونة خاصة هي الوجود، إنّه بالأحرى الارغنيسEreignis، والبدو والاصباح بما هو تملك الإنسان للكينونة، والسؤال عن الدازاين إنّما يعني إستكناه أمر كينونة الإنسان من حيث أن له أونطولوجيا خاصة هي الإنفتاح على أسراره ومكنوناته بما هو محل الدازاين وموطنه وبما أنه محل تجلي الكينونة، هذا التجلي يتحدد من خلال الدازاين الذي يكون دائما على علاقة

بالوجود، أو بكينونة الوجود الإنساني ولذا فإن سبرَ أغوار الأونطولوجيا الهيدغرية ينطلق من Dasein، من خلال تحليل ملامحه وصيغه الأساسية، هذا ما يجعلنا نفترض أن Dasein هو ما نبحث عنه هنا بالعودة إلى فهم السؤال الأونطولوجي سؤالا عن الأساس Grund[1]، في كل تجلي وانفتاح وانكشاف يمكن للدازاين

---

1) إنَّ هيدغر يستخدم كلمة "Grund" للدلالة على معاني مختلفة، حسب المقتضى الذي يتوجه إليه فكره في كل مرحلة، فمثلا نجده يستخدم هذه الكلمة بمعنى الأساس، الأصل، العلة...، حيث يقول "إنّ التعبير: أصل أساس علة، Grund، يدل على ما يقع في مرتبة أدنى، أي كأن نقول قاع البحر عمق الوادي عمق الروح أو القلب، يقول غوته في سنفونيته "الدهشة الكبرى"، "ومهما عكس في مراياه متنزلا من ينبوعه من مرتبة إلى أخرى فلا شيء يوقفه في انحداره إلى الوادي"، أنظر في هذا الصدد/

- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، بيروت، لبنان، 1999، ص137.

كما نجد أن هيدغر يستخدم كلمة Grund في حديثه عن "الوجود" بمعنى الأساس أو الأصل ، حيث يقول "الأصل هوما تستند إليه الأشياء ما يكون موجودا أصلا بالنسبة لكل وجود، وما يحمل كل موجود تعين الـ(لأن) هذا الحضور الذي يحمل هذا السند، إنها تسمي هذا الحضور الذي لا يسعنا إلا أن نتوقف عنده وأمامه" أنظر/ مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص137.

هذه الفكرة قد حللها هيدغر من قبل مبينا صعوبة تحديد معنى واحد لهذه الكلمة Grund حيث يقول "إنه من الصعوبة إعطاء تفسير لكلمة Grund ولمرادفاتها خاصة عندما نحاول أن نلاحظ هنا هذا الأمر نفسه الذي يكلمنا من وراء هذه الأسماء التي نستخدمها حتى الآن (أصل)، أما بشأن الملاحظات حول كلمة وجود واستخداماتها فهي أيضا لا تنفصل عن كلمة Grund، وقد ترددت هذه الكلمة في دروسنا السابقة باستمرار وقد فهمناها جميعا بصورة من الصور، لذلك أهملنا حينها ما لم يعد الآن جائزا إهماله ألا وهو تفسير كلمة Grund والكلمات الأخرى التي دلت طوال تاريخ الوجود على ما ندل عليه عموما بكلمة Grund وإذا وضعنا جانبا الأسباب التاريخية التي تفسر كثرة المعاني التي تحملها كلمة واحدة يبقى أن ما تتميز به اللغة هو كونها في الأساس تاريخية إنها تبدو كمزيج مؤلف من كلمات لكل واحدة منها دلالة وتكون على هذا النحو دالة على، وإننا نكشف على قاعدة أن للكلمة دلالة وهي قاعدة شائعة معاني متعددة لكلمة Grund وإذا تساءلنا عن الدلالة الأساسية Grund Bedeutung لكلمة Grund فإننا نكون قد أجبنا عن سؤالنا بسؤالنا نفسه، حيث أننا أشرنا إلى ما نعنيه بكلمة Grund الأساس أوالأصل الذي يبنى عليه شيء آخر أوما يقوم عليه هذا الشيء ونحن نجد كلمة Grund في المشتقات Grundmauern (جدران الأساس) Grundregel (القاعدة الأصل) Grundsatz (المبدأ)"، مارتن هيدغر "مبدأ العلة"، ص100، ص101.

يقول هيدغر"نقول بالألمانية -Grundmauern (جدران الأساس) أوGrundgregl (قاعدة أساسية) Grundsatz (مبدأ) ولكن لنلاحظ أن هذه الدلالة لكلمة Grund (أساس، أصل) تبقى مجردة على الرغم من

Dasein أن يتمظهر فيه، ذلك أنّ الوجود ليس إلا الوجود-هنا/ Dasein كأفق ممكن لظهور أصالة الوجود، والغاية التي نهدف إليها من خلال دراستنا هذه هي البحث عن المسوغات الأونطولوجية التي استند عليها فكر "مارتن هيدغر" في تأسيسه للدازاين Dasein؟ كيف جعل من هذا التأسيس ضمانة ظافرة في تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية؟ وهل هذا التأسيس ضمانة نهائية تكشف عن الكينونة "كينونة الدازاين"؟

يقتضي السؤال عن التأسيس الأونطولوجي للدازاين السؤال أولا عن أساس الدازاين نفسه، ولذا ما الأساس الذي يشكل كينونة الدازاين؟ هل هو مجموعة البنى الأونطولوجية التي يوصف بها "الخوف، القلق، العدم، الموت،..."؟ أم أنّ الدازاين لا يتأسس في مجموعة بناه الأونطولوجية؟

إننا نفترض هنا أنّ مجموعة البنى الأونطولوجية التي تكون صفات الدازاين لا تشكل أساسا نهائيا في الكشف عن كينونته ذلك أنها محددات مبدئية لها ولئن ظهرت على أنها الأساس فإنها في الوقت ذاته انتفاء لكل تأسيس، إنها ما منه نبدأ في السؤال عن الأساس Grund.

لكن هل يشكل الوجود –في العالم- عبر تجربة الفهم Verstehen بداية فعلية للكشف عن تأسيس ممكن للدازاين ؟ إننا نفترض هنا أن الفهم يشكل أساس مشروع تعرف به أصالة الدازاين L’authenticité de Dasein، بيد أنّه ليس أساسا نهائيا في تحديد كينونته، هذا لأنّ الدازاين كذلك وبالضرورة أمام وجوده

شيوعها، أي أنها مقتلعة من بيئتها الأقرب إلى الأصالة، -Grund تدل على ما هو في الأسفل قاع البحر مثلا قاع الوادي، أسفل الحقل، أرض منهارة وبمعنى أشمل على الأرض، التربة، أي أن كلمة Grund تشير إلى ما هو أسفل ويحمل شيئا آخر يستند إليه، هو ما نذهب إليه في بحثنا عن الحقيقة، "مارتن هيدغر،"مبدأ العلة"،ص105. نقول أسس (V) Grunden، ومؤسس (N.M) Grunde وكذلك التأسيس -Grundlegung-(n.f) والتخطيط الأساسي Grundlinie (n.f) ، وبلا أساس Grundlos-(adj).

اللاأصيل-مع-الآخر-في الثرثرة، الفضول، الالتباس،....وبالتالي فإنّ التأسيس الأونطولوجي لا يتناهى عند أصالة الدازاين، إنَّ الوجود الأصيل واللاأصيل كلاهما معا تأسيسا أونطولوجيا ممكنا للدازاين ، بيد أنّهما في الوقت ذاته لا يشكلان أساسا نهائيا في الكشف عن كينونته، لكن هل تشكل "زمانية الدازاين" أساسا نهائيا في الكشف عن "كينونة الدازاين"؟

هنا افترضنا أنَّ الزمان أساس ممكن لكينونة الدازاين، لكن مع ذلك لا يشكل أفقاً ينتهي عنده السؤال عن الأساس، ولعل هذه النتيجة هي بالضبط السبب في عدم استمرار الجزء الثاني من "الوجود والزمان" 1927.

لكن هل يمكن عد سؤال تأسيس الدازاين مجرد ضمانة لتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية؟ وإنْ كان الأمر كذلك هل استطاع هذا التفكيك أن يتجاوز الأونطولوجيا الكلاسيكية أم أنّه بقي أسيرا لها؟

هنا افترضنا أن تأسيس الدازاين في أونطولوجيا هيدغر هو بالضبط تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية "الأفلاطونية، الديكارتية، الكانطية، الهيجلية، النتشوية الهوسرلية"، إنه ليس سوى مرجعية تفكيك لا تخفي وراءها تأسيسا ثابتا، إنه الهاوية، وكما يصف هيدغر في "مبدأ العلة" فإن أي إمكانية تأسيس تهوي بالوجود إلى مرتبة ما هو موجود، بما في ذلك تأسيس الدازاين، مادامت كينونته تنفلت منه باستمرار، حيث لا يبقى سوى السؤال عنها كإمكان للإمكان وأساس للأساس وكأنَّ الأساس الوحيد هو أن يبقى الإنسان مجرد سؤال، رُبَّ سؤال هو تقوى للدازاين ، أنْ تطرح السؤال معناه أنْ تبقى في حالة من التهيئ واليقضة والإنتضار والصبر ولو كلف هذا العمر كله، وذّاك مآل كينونة الدازاين منه ابتدأت واليه انتهت، وهكذا فإنَّ سوال الأساس في ما يخص الدازاين الهيدغري يند عن كل تأسيس، إنَّ "سؤال الأساس؟" ليس إلاّ الولوج في عمق السؤال وإمكانه ليس الوقوف على أساس أو أصل ثابت ومعين كما دأبت الميتافيزيقا الغربية، بل الوقوف عند السؤال ذاته، "ألا إنَّ

السؤال تقوى الفكر" كما يشير هيدغر، إنَّ سؤال الأساس ليس سوى الانشغال بالكشف عن معنى الكينونة دون الوصول إليها، إنه الجرح الذي أصاب الدازاين فبقي مجرد انفتاح على هاوية لا يعرف لها أساس ثابت، وفي هذه الهاوية بالذات أسقط هيدغر تاريخ الأونطولوجيا الكلاسيكية، وهنا مكمن السؤال "أصالة الأونطولوجيا الهيدغرية"، فإمّا أن نقبل بها كلها وإمّا أن نرفضها كلها؟

الفصل الأول: البنية الأونطولوجية للدازاين

- الدازاين وبنياته الأنطولوجية
- الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم
- الدازاين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر
- سؤال الزمان بقدر ماهو سؤال تأسيس للدازاين

- "... وقد سبق أن اتخذ ما قلناه حتى الأن، شكلا أخر وذلك في كتاب"الوجود والزمان" حيث كانت لغتنا متناقضة ومترددة، هذا الشكل هو الأتي، تتحدد الخاصة الأساسية للDasein وهو الانسان نفسه، بمعنى الوجود أما أن يملك الانسان معنى الوجود فان هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات" تصورا ذاتيا عن الوجود، وأن هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور".

- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص93.

- "... إنه من الصعوبة إعطاء تفسير لكلمة Grund ولمرادفاتها ....، أمّا بشأن الملاحظات حول كلمة وجود واستخداماتها فهي أيضا لا تنفصل عن كلمة Grund، وقد ترددت هذه الكلمة في دروسنا السابقة باستمرار وقد فهمناها جميعا بصورة من الصور، لذلك أهملنا حينها مالم يعد الآن جائزا إهماله، ألا وهو تفسير كلمة Grund".

- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص100.

1.I.الدازاين وبِنْيَاتهُ الأوُنْطُولُوجية

إنَّ هدف المساءلة الأونطولوجية التي أقامها هيدغر لمعرفة الدازاين وبنياته الأونطولوجية، هو إعادة إستئناف سؤال الوجود بطريقة منهجية مغايرة لتلك التي شغلت الفكر الغربي قبله، وقد وجد نقطة البداية في المنهج الفينومينولوجي، أي الإنتقال من سؤال الظواهر إلى سؤال الوجود، من خلال الكشف عن بنية الدازاين أي عن كينونته الخاصة، فما الدازاين؟ وما الصفات الأونطولوجية التي تصاحب بحثه عن الكينونة "كينونته الخاصة"؟

إنَّ مقاربة التحليل الهيدغري لمفهوم "دازاين"، تجد معناها من خلال علاقة الإنسان بالكينونة، فالإنسان حسب هيدغر هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنّما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن يحقق هذه العلاقة بالكينونة التي تسمى "دازاين"، التي رأى هيدغر استحالة ترجمتها إلى أي لغة أخرى غير لغتها الأصلية[2]، ويتألف مصطلح -Dasein من مقطعين هما -Sein- بمعنى الوجود و-Da- بمعنى هنا أو هناك[3]

---

2) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، ترجمة، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د- ط) 1977، ص50. / و- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1، 2000، ص105.

3) لقد ترجمت كلمة "Dasein" عند المؤلفين العرب بمعاني مختلفة، حيث نجد عبد الرحمن بدوي يترجمها (الآنية)، وهناك من يقتصر على كلمة الوجود الإنساني، وأمام التعدد المفاهيمي سنحتفظ بالكلمة كما هي واردة في معناها الأصلي "Dasein-"، بإعتبارات مختلفة تأخذها مقتضيات التحليل، والحق أن هيدغر نفسه يأخذ هذه الكلمة بمعان مختلفة بين مؤلفاته، فهو يقصد بها الوجود المفرد العيني تارة، وكينونة الوجود الإنساني عامة تارة أخرى، في مؤلفه "الوجود والزمان 1927" يرى أن الدازاين هو بوجه عام ما يؤلف الخاصة الشخصية الخاضعة للتحليل الفينومينولوجي، والحق أن الوجود المفرد العيني والوجود بوجه عام هما صفتين متلازمتين لأنه سيتضح أنّ ما هو عام يتحدد بصفات الدازاين من حيث هو خاص، وما هو خاص يبلغ تحديده الكلي فيما هو عام من الصفات الأونطولوجية، وهكذا لا يوجد تناقض كلي في هذا التحديد وإن بدا كذلك هذا و يرى "مايكل إنوود" في كتابه "معجم هيدغر" أن هيدغر كان يستخدم في محاضرته المبكرة كلمة (الحياة) في حديثه عن الكائنات

ويمكن القول أنَّ هيدغر استخدم مصطلح "الدازاين" للتعبير عن الوجود الإنساني، وهذه الكلمة ليست كما قد يتوهم مرادفا للإنسان، وإنما هي وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجود(4)، هذا وينبغي التنبيه والتشديد هنا على أنَّ هناك اختلافا في تأوّل وترجمة الكلمة "دازاين" وعلاقتها بما نتصوره عن الانسان، بين شراح وتلامذة هيدغر، فما يفهمه "هانز .ج- غادامير" و"جاك دريدا" و"بول ريكور" و"ايمانويل ليفيناس" و"هانس يوناس" يخضع للسياق الخاص الذي انتهجه كل واحد منهم، فمثلا نجد "جاك دريدا" يقول في هذا السياق "... إنَّ إسم الانسان هو العلاقة الثابتة التي تربط بين تحليل الدازاين وكلية الخطاب التقليدي للميتافيزيقا...

الإنسانية"، أمّا بعد ذلك لا سيما في كتابه "الوجود والزمان"، فإنَّ معنى الدازاين هو الوجود الإنساني حتى وإن كان وجودا ليس أصيلا، ولكن هيدغر يميز تمييزا حادا فيما بعد الإنسان عن الدازاين، إن الدازاين ليس إنسانا إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان، وقد يفقدها، فالدازاين يكون بين الإنسان والآلهة أكثر مما هو متطابق مع الإنسان نفسه، إن الدازاين موجود لأجل ذاته، أي من أجل الوجود مادام هو حارس أو راعي الوجود، إن الإنسان لا يكون إلا مثلا عن النوع، فنحن نسأل من نحن؟ أو من هو الإنسان ولكننا لا نسأل ما الدازاين، إن الدازاين أصبح ذا طبيعة لا شخصية بحيث لا يجوز طرح هذا السؤال عنه وبالتالي فإن هيدغر حسب هذا يحمل هذا المفهوم "دازاين " دلالات تتطور مع تطور فكره لذلك فإن أية ترجمة لهذا المفهوم لا مناص لها من أن تأخذ هذا في عين الاعتبار، إذ لا يمكن الوقوف على معنى واحد أو على المعنى اللغوي لهذه الكلمة وهذا ما تم مراعاته في دراستنا هذه أنظر في هذا الصدد كل من/

- هانز جورج غادامير، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1 2007، (أنظر تقديم الترجمة) وما بعدها، ص17، ص18.

- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"،ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1948 ص600، وما بعدها.

- ريجبس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدا، بيروت، 1988.

-M–Heidegger: " Etre et Temps", trad: François-Vezin, édition gallimard, Paris, 1986, P519.

4) M-Heidegger: " Etre et Temps.P 241.

فترى أنَّ الدازاين إذا لم يكن الانسان نفسه، فلا يمكن أنْ يكون غير الإنسان"[5] يقول مارتن هيدغر في مثل هذا "وقد سبق أن اتخذ ما قلناه حتى الأن، شكلا أخر وذلك في كتاب "الوجود والزمان"، حيث كانت لغتنا متناقضة ومترددة، هذا الشكل هو الأتي، تتحدد الخاصة الأساسية للDasein وهو الانسان نفسه بمعنى الوجود أما أنْ يملك الإنسان معنى الوجود، فإنَّ هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات" تصورا ذاتيا عن الوجود، وأنَّ هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور"[6]، لأنَّ الدازاين هو كينونة الوجود الانساني، لا من حيث كونه ذاتا أو عقلا أو وعيا أو ارادة أو تصورا من لدن الذات عن الوجود، وإنما من حيث هو وجود بلا ماهية، لكن اذا افتقد الوجود كل حامل "الوعي، الارادة، الأنا، الذات الموضوع،... يمكن أن تهبه "الماهية" كيف يمكن والحالة هذه معرفته وتحديده؟

إنَّ الوجود يتجلى في الموجودات، إنه وجود الموجودات التي تستمد وجودها من الدازاين، والتحليل الذي راهنت عليه الأونطولوجيا الهيدغرية هو الإنتقال من سؤال الموجود -Daseiende إلى سؤال الوجودSein-[7]، ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود أو بين "الوجود/ الأونطولوجي" وبين الموجود "كل الأشياء المعطاة". إن الأونطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجودا أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أمَّا الموجودي فيشمل كل ما هو معطى[8]، وأول

5) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2000، ص18.

6) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية النشر ،بيروت، 1999، ص93.

7) إنَّ هيدغر يميز بين كلمتي الوجود -Sein-، والموجود -Das Seiende- حيث يضعهما الواحد في مقابل الآخر، فالموجود يشير إلى الوجود الغفل الموضوع خارج كل معقولية في حالة من اللاتحديد الكلي، وحين نقابلها بالوجود فهي تسمى الموجود الغفل -L’ existent brut- أنظر/ - ريجبس جوليفييه، "المذاهب الوجودية" ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدا، بيروت، 1988.

8) عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية" ج2، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1 1984، ص600.

خاصية جوهرية للدازاين هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، لأنَّ قانونه عدم التعين أي أنّه غير ثابت، بل متغير بإستمرار، إن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود، إنه مشروع للإمكانيات واستعداد لتحقيقها، إنه يميل دائما إلى أن يعطي نفسه المزيد، ولما لم يكن بعد ما سيكونه فيما بعد، فإنه ما ليس إياه[9] ، ذلك أن وظيفته ومهمته الأونطولوجية كونه فهما للكينونة ومنشغلا بسؤالها[10]، ولهذا فإنَّ الدازاين مشروع يحقق نفسه بشكل دائم، لأنه يحقق وجوده في تحقيق إمكانياته والخاصية الأساسية لوجوده هي الحرية، فالدازاين يمتلك الحرية كأساس يمكن من خلاله أنْ يحقق ذاته، لهذا نجد في مؤلف "جوهر الحقيقة" يحدد هيدغر الحرية كأساس للأساس[11]، فإذا كان أساس الدازاين يملك القدرة على اختيار الممكن فإنَّ الحرية هي أساسه وبالتالي أساس الأساس، ولما كان الدازاين في سبق على نفسه باستمرار، فإنّه دائما يسبق ذاته، ذلك أنّه بالضرورة خارج ذاته، وبالتالي هو في العالم، لأنَّ الدازاين يكون في وجوده خارج ذاته [12]، إنَّ الدازاين يوجد بحيث يفهم ذاته ابتداء مما هو ليس إياه "الوجود في العالم"، لأنّ كينونة الدازاين وحقيقته الأونطولوجية المحايثة لوجوده في العالم لا تعرف إلا بالاختلاف، فالدازاين حسب التعبير الهيدغري، هو ما ليس هو، لأنه هو ما سيكونه فيما بعد، يعني أن حقيقته هي ذاته كإمكانية تتطلب الانجاز، أي أن الدازاين هو الهدف لإرادته فهو أمام ذاته ويسبق ذاته كمشروع لذاته، إن هذا المشروع هو التأجيل "ما سيكونه فيما بعد"، بيد أن هذا التأجيل ليس سوى إمكان الوجود الملقى في العالم، الذي هو عالم الدازاين

---

9) المرجع نفسه، ص600، ص601.

10) M–Heidegger: "Etre et Temps", p93.

11)M–Heidegger: "De l’essence de la Vérité." trad Alphose waelhens et w.Bimel,virne, Paris, 1948, P75.

12) عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية" ج2، ص 600، ص601.

نفسه، إنه بالأحرى مشروع ملقى[13] حيث كينونة الدازاين تتحدد في وجوده، وفي البنى الأونطولوجية التي تصاحب وجوده في العالم، ومادام وجود الدازاين هو وجود الإمكانية والإمكانية تعني التعدد والحرية في الاختيار، فإنَّ وجوده يتصف بالانفتاح والانكشاف، ومن ثم فهو لا يخضع لتحديدات مطلقة ونهائية.

إنَّ صفات الدازاين هي بالضبط هذا اللاتحديد، أي الكيفية التي يفهم بها ذاته ويبحث عن كينونته في دروب الوجود، والصفات التي يوجد عليها الدازاين تنشطر بين الأصالة واللأصالة، بين الانفتاح والانغلاق على كلية الموجود، أي بين الانكشاف والانحجاب، فالقلق والخوف والعدم والموت والزمان،... هي البنى الأونطولوجية التي ابتداء منها يحدد الدازاين وجوده في العالم بين عدة أوجه للممكانات المتاحة أمامه، لكن كيف يمكننا فهم الدازاين انطلاقا من هذا الانفتاح الممكن للوجود على هذا اللاتحديد الكلي للبنى الأونطولوجية؟ نقتصر هنا على تحليل البنى الأونطولوجية للدازاين ، ونخص الاهتمام "القلق، العدم، الخوف الموت..."، فكيف نعرف تأسيس الدازاين ابتداء من هذا؟

يعترف هيدغر بدينه لتحليلات "سورين أبي كيركوجارد" فيما يخص القلق لأنه أول من كشف عن الطابع الوجودي الفردي لهذه الظاهرة، غير أن كيركوجارد لم يخرج عن البعد الإيماني في هذا التوجه الوجودي، حيث ظل في السياق اللاهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلانية، وبالنسبة لهيدغر على العكس، القلق يتعلق حصريا بالموجود في العالم وليس أبدا بموجود خارج العالم[14].

---

13) المرجع نفسه، ص601.

14) Françoise Dastur:" Heidegger et la Question de Temps ", éditions –p- u – f, 1er édition Paris, 1990,P58. للمقارنة، في الترجمة العربية فقد تم الإطلاع والاستناد على بعض المفاهيم في ترجمة: سامي أدهم بعنوان (هيدغر والسؤال عن الزمان)، المؤسسة الجامعية للنشر ، لبنان، ط1، 1993

ولذا قام هيدغر بوصف طريقة ظهور القلق، ثم بحث عن الدلالة الأونطولوجية لهذه الظاهرة، أي أنه قام أولاً بوصف الظاهرة فينومينولوجيا مبينا أنها أسلوب لوجود الدازاين، ثم بحث علاقته بتوضيح السؤال عن معنى الوجود علما أن القلق كتركيب أونطولوجي أصيل، يكشف عما تكون عليه كلية الدازاين في تأسيسه الأونطولوجي(15)، يقول هيدغر "إننا نقلق فإنَّ ذلك يعني اكتشاف العالم اكتشافا أصيلا ومباشرا، إذ ليس صحيحا أن التفكير يتلخص أولا من الموجود الداخلي للعالم لكي يمكنه التفكير في العالم، ومن ثم يتولد القلق فيما بعد، على العكس من ذلك فإنَّ القلق بوصفه طريقة معينة في الوجود"(16)، ربَّما تساعفنا شاعرية "يوهان غوته" هنا كما ترى فرانسواز داستور في فهم القلق بالمعنى الهيدغري "كوجود في العالم، لأنَّ " يوهان غوته" لا يرى القلق كشيء يمتلكه الإنسان طيلة حياته، وإنما هو الرباط الذي يشد الإنسان إلى أساسه "التراب" فالقلق بالنسبة "لغوته وهيدغر"، ليس شيئا نمتلكه أو نريده أو ننبذه، وإنما تجربة نوجد فيها "تتملكنا"، إذْ في القلق ينفتح الوجود في العالم في كليته الأصلانية على ما يسميه هيدغر بالموقف الذي يجد الدازاين نفسه ملقى فيه، والانفتاح على تجربة الوجود في العالم هي الحالة التي تميز وجود الدازاين حيث يجد نفسه هناك في العالم، أي في ظاهرة الوجود في موقف معين، ويفهم الدازاين واقعة وجوده الحقيقي، يسمي هيدغر واقعة الوجود "الإلقاء Geworfenheit" أي الدازاين من حيث أنه قد ألقي به في العالم، أي في كينونة القلق في داخل العالم الذي يحقق له صفة الإنفتاح

15) لقد ترجمت كلمة –القلق- كما يقصدها هيدغر في نصوصه من طرف المترجمين العرب بمعان مختلفة حيث نجد محمد رجب يترجمها بالحصر، أما فاطمة الجيوشي بالكرب، بينما عبد الرحمن بدوي بالمعنى الشائع (القلق). أنظر حول هذه الفكرة، - صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر". و- عبد الرحمن بدوي "الموسوعة الفلسفية" ج2، ص600، ص602 .

16) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998، ص 24.

الأصيل، إنها الاكتشاف الأول للعالم، وكما يصف هيدغر فإن الدازاين يجد نفسه في تلك الغرابة المقلقة التي تشد على حناجرنا وتقطع علينا الأنفاس في اللحظة العاطفية التي نبقى أمامها مذهولين ومذعورين بعيدا عن ما هو معتاد ويومي، فهي بهذا تتميز عن الوجود الزائف أو اللأصيل والفغل والمبهم فالقلق هو الذي يعزلنا عن عالم الأشياء والموضوعات ويقذف بنا إلى ما هو أصيل وأساسي في وجودنا، إنه ماثل بالضبط في الدازين نفسه[17]، هكذا يواصل هيدغر تحليلاته في الفقرة (63) من "الوجود والزمان"، حيث ينسب إلى ظاهرة القلق مهمة تحقيق الدازاين في وجوده الأصيل والحقيقي، من خلال تجربة الإنفعال وليس عن طريق تجربة الفهم النظري وأهم ما في القلق أنه يحقق للدازاين صفة الوجود الأصيل بوصفه وجودا في العالم ومن جهة أخرى فإنَّ هيدغر يميز في محاضرته "ماالميتافيزيقا" بين القلق الأصلي الذي يكشف عن العدم[18]، أي كظاهرة أونطولوجية Ontologique والقلق بالمعنى الأونطيقي-Ontique كظاهرة تصاحب الموجود، حيث أنَّ القلق الأصلي بالمعنى الأونطولوجي لا يكشف عن نفسه إلا في حالات نادرة، ذلك أنّه يكون في أغلب الأحيان مقموعا في الواقع الإنساني[19]، إنَّ هذه النُدرة والقمع والتواري الخلفي للقلق حدثُ تسبب فيه الموجود، لأنَّ الدازاين إذا توجه إلى كلية الموجود، فإنَّ القلق الأصيل يحتجب حيث يعاني لدغة الطرد وألم الرفض وقسوة المنع، أين يظهر الدازاين في

---

17) M-Heidegger: "Etre et Temps", P 229. مارتن هيدغر، "ماالميتافيزيقا" ص24 ومابعدها

18) فالسؤال الميتافيزيقي "لماذا هناك موجودات وليس عدم؟"، تحول إلى السؤال "لماذا يشغل الفكر نفسه بالموجودات وليس بالوجود؟" فبخلاف السؤال المتعلق بالعدم كما طرح في المحاضرة فإن السؤال المطروح هنا لم يعد كما هو واضح، سؤالا ميتافيزيقيا، إنّما هو سؤال يطرح على الميتافيزيقا ذاتها، لهذا فإن طريقة هيدغر في طرحه السؤال لا تكون بهذا الشكل "ما هي الميتافيزيقا"، بل "ما الميتافيزيقا"، هذا لتجاوز "الهو" الذي يمكن أن تهبه الماهية Essence أنظر في هذا الصدد/ هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف" ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2 2006، ص131.

19) مارتن هيدغر، "ماالميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص20.

إمكانية سقوطه دون أن يكون سيدا لها، غير أنَّ هذا كما يرى هيدغر في محاضرة "ما الميتافيزيقا" لا يعني اختفاء القلق من أساسه، لأنه في حالة تراخي تحاذي حالة الدخول في النوم، أو مثلما يحدث في التجارب العاطفية في حالة الفرح والدهشة والانبهار، حيث يكون القلق مندسا في هذه الكلية الموجودية التي يستسلم أمامها ويبقى فريسة لها.

إن ما يقيض للقلق الاستيقاظ على النمط الأصيل للوجود هو تجاوز هذه اللحظات حتى نهايتها،حتى يشرف الدازاين على السأم والكرب حتى الوصول إلى منتهى ذروة القلق، حسب هذا تصبح الحالة العاطفية الأساسية التي ابتداء منها يتجلى القلق هي القدرة على الوجود في العالم، والقدرة هنا لا تؤخذ بمعنى الإرادة، لأن معنى القلق كإرادة مجرد تجربة سيكولوجية، بينما التجربة الأونطولوجية تعني وجود القدرة كإمكانية أصيلة للوجود في العالم، لهذا بالضبط يرى هيدغر أن هذه القدرة كتجربة انفعالية بين الوجود الملقى والمشروع، هي إمكان الوجود أمام شيء ما في مشروع ملقى إلى الأمام "المستقبل"[20].

إنَّ القلق كصفة للدازاين الأصيل يجد معناه الأونطولوجي كثغرة عميقة لفهم حقيقة الوجود في العالم، فقد جعل منه هيدغر الكشف الأصيل عن العدم، يقول هيدغر "أن يكشف القلق عن العدم، ذلك ما يؤكده الإنسان نفسه عندما يستسلم للقلق وبالرؤية الواضحة التي تحملها الذكرى الغضة، نضطر للقول أنما نشعر أمامه ومن أجله بالكرب، لم يكن حقا شيئا، وبالفعل كان هناك العدم ذاته بوصفه كذلك مع الصيغة الأساسية للقلق، التقينا هذا المصير،... فيه ينكشف العدم

20) إن الدازاين المقذوف به هو "الوجود الملقى/ المشروع"، أي الدازاين كوجود فاهم للموجود. أنظر في هذا الصدد/- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، ص600، ص602.

-M-Heidegger: « Etre et Temps ». P23.

لنا..."[21]، فالقلق بالمعنى الهيدغري هنا هو سر الدازاين لأنه الميزة العاطفية التي قيض لها أن تكون تاريخا مصيريا للإنسان، وبهذا تكون الإشكالية التي افتتح بها هيدغر محاضرته "ما الميتافيزيقا" حول حقيقة العدم؟ ماذا عن العدم؟ تجد مفاتيحها بدلالة القلق، والحق أنه لا يمكن فصل دلالة هذا عن ذاك، لأن كلا من "العدم/ القلق" كشف عن الشيء نفسه Le même- البنية الأونطولوجية للدازاين ، هذه البنية تتجلى ابتداء من القلق الذي يكشف عن حقيقة العدم، لأنه يجعل الدازاين في الفراغ، حيث لا يقلق من الأشياء أو الموضوعات المحيطة به، وإنما من العدم كأصل للسلب، وكما يصف عبد الرحمن بدوي فإن القلق يسمح بفهم إمكان الإنفتاح على الواقع وذلك نظرا إلى أن هذا الإنفتاح لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعيينه، لأن تحديده معناه حده، وحده معناه نفيه، ونفيه لا يتم إلا بفكرة العدم[22]، إن العدم حسب هذا هو الصفة الأخرى التي تشكل أساسا أونطولوجيا ممكننا للدازاين، بيد أنَّ هذه الميزة لا يمكن فهمها عن طريق المنطق، لأنَّ هيدغر اقتصر فيما يخص العدم على وصف التجلي الفينومينولوجي لهذه الظاهرة.

إن العدم لا يحدث إلا من أجل ذاته، إذ هو ليس شيئا موجودا، وليس هو الموجود الذي ينتسب إليه، بل هو الأساس الذي يمكن من الكشف عن الموجود بوصفه موجودا من أجل كينونة الدازاين ذاته.

إنَّ العدم هو بالضبط التجلي الأساس للميزة الأكثر أصلانية للدازاين، "فلن يكون هناك وجودا شخصيا ولن تكون حرية إلا في التجلي الأصلي للعدم"[23]، إنَّ العدم حسب هذا هو الأساس الأونطولوجي، أي التجلي الذي يظهر من خلاله

21) مارتن هيدغر،"ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص15.

22) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق.

23) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص17.

«الدازاين» [24]، غير أنه إذا كان العدم ينكشف من تجلي القلق، فإن الخوف-Peur كصفة للدازاين الأصيل يختلف عن القلق إختلافا أنطولوجيا، لكن ما أساس هذا الإختلاف؟ وبالتالي كيف ينكشف ويظهر لنا الخوف كتجربة أونطولوجية للدازاين في العالم؟

إن القلق يتميز عن الخوف تميزا أنطولوجيا ويختلف عنه، لأن القلق لا يكون عن الأشياء والموجودات في العالم أو من أي ظاهرة ما أو كائن داخل العالم، لأن الذي يقلق هو الدازاين ذاته، أي قلق من الوجود كما هو بما هو العالم الذي نوجد فيه[25]، ولكن في ظاهرة الخوف فإننا نخاف من الأشياء والموضوعات بما هي ماثلة أمامنا في العالم[26]، وهكذا يبدو أن الشيء المخيف هو شيء نلقاه داخل العالم فالخوف مرتبط بشيء معين داخل العالم حيث ينكشف كتهديد متموضع، ذلك أن الخوف يكشف عن الوجود في العالم بوصفه وجودا مهددا وتنكشف ظاهرة التهديد من خلال المكانية الأساسية للموجودات في العالم وبذلك يكون موضوع الخوف هو الدازاين الخائف[27]، إن الوجود في العالم يمكن أن يفهم من خلال التحليل الأساسي للخوف من شيء ما بما أن الدازاين وجود في العالم[28]، إن الدازاين كوجود خائف في

---

24) يتضح حسب التحليلات السابقة للعدم، أن العدم كما يرى هيدغر لا يختلف عن الوجود، بل هما معا وحدة أونطولوجية يتشكل منها العالم، وبالتالي لا توجد أسبقية لأحدهما على الأخر (الوجود/ العدم).

25) M-Heidegger: "Etre et Temps". P185. P186.

26) Ibid. p186.

27) أنظر في هذا كل من/- جمال أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، ص129. ص130. وكذلك - صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق.

-M-Heidegger: "Etre et Temps". P187

28) قد يتجاوز الخوف صفته خوف من إلى خوف على الآخرين، كأن نخاف على أهلنا من الموت بيد أنّ "الخوف على" هو "خوف من- على الآخر"، إذ تظل إمكانية التهديد إمكانية أصيلة لكل تواجدية -Existenzialitat أنظر - جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، ص129 وكذلك، ريجيس جوليفييه، "المذاهب الوجودية"، مرجع سابق.

العالم يهرب أمام ذاته، لأنه يصاب بالجزع والرعب والهلع حيال ما يخيفه، وبالتالي يصبح ما ليس هو إياه، غير أن هذا الهروب لا يجد له معنى أونطولوجي سوى في الدازاين نفسه، إنه هروب إلى ذاته وبالتالي فهو يهرب من ذاته إلى ذاته فنعود إلى نقطة البدء، أين يبلغ الدازاين لحظة التمام؟ تمام تأسيس كينونته؟ هل في الخوف أم القلق أم العدم أم الموت...؟ لا شك أنه في الموت، لأنّه الأثر الذي يتحقق فيه بشكل مطلق، فالقلق هو الموت في حركة-La mort en Mouvement- والعدم هو هذا اللاتحديد الذي يحمله معه دائما، إن الوجود يحمل العدم من البداية إلى النهاية "الموت" والخوف الأكبر هو من الموت بأننا كائنات متناهية، لكن كيف يمكن فهم تمام كينونة الدازاين في الموت انطلاقا من كل هذا؟ بمعنى هل تأويل كينونة الدازاين كقلق يعد تأويلا أصيلا؟[29]، إن القلق كظاهرة أونطولوجية يصاحب اليومية الروتينية للدازاين حيث يفقد نمط أصالته، لأنَّ نمط اليومية الروتينية لا يستوعب الدازاين في أصالته[30]، لا يمكن أن يكون الدازاين أصيلا إلا إذا كان معنى القلق امتدادا أفقيا لظاهرة أكثر أصلانية هي "الموت" كبنية كلية، وكما تصف فرانسواز داستور فإن الدازاين بقدر ما يوجد في الظواهر الأونطيقية، فهو على نمط عدم التمام، بمعنى أنه دوما شيء ما متوقعا وعندما لا يبقى شيء ما متوقعا فلن يوجد بعد من دازاين، إنه الموت.

عند هذا المنعطف يصبح التحليل الأونطولوجي للموت كشف عن البنية الكلية، لأنَّ الدازاين يفهم لأول مرة وجوده أمام ذاته بما فيه من خصوصية[31]، لهذا

-Fronçoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", P60 .P65.

29) Ibid: p240.

30) Ibid :P65.

31) إنَّ الموت كواقعة أونطولوجية تلقي بأطيافها على وجود الدازاين، هو الإمكانية التي تكشف للدازاين بنيته الكلية، حيث يبلغ النهاية، وبالتالي فإنه ليس هو، أي كونه وجودا للموت.

السبب فإن تأويل كينونة الدازاين كقلق لا يعد تجربة أصيلة، إلا إذا كان امتدادا لتجربة أكثر أصلانية "الموت"، لأنّه يتميز عن كل الإمكانيات الأخرى التي يمكن أن يفهم الدازاين بها في اليومية الروتينية التي تميز الوجود الزائف واللأصيل، فالموت تجربة أصيلة وخاصة لا يشارك فيها أحد الآخر، والدازاين لا يكون إلا في كينونته من أجل الموت(32)، وهذا ما يشهد عليه تناهي الوجود الانساني في علاقته بالموت(33) وهكذا ينهي هيدغر كل الظواهر الأونطولوجية المصاحبة لوجود الدازاين في تجربة الموت بما فيها الخوف والقلق، لتصبح أونطولوجيا الموت هي الخط الناظم لكل ذلك وكما تصف فرانسوزا داستور فإن الموت بنية أونطولوجية جبارة، وليس حقيقة أونطيقية لموجود ساقط، لأن الدازاين يجد نفسه أمام كل الإمكانيات المتاحة له أمام العالم، إن الموت هو الإمكانية الصافية للوجود في العالم، إنّه ترقب حصول الموت حيث هذا الترقب يندفع من الواقع الأونطولوجي للإمكانيات الأساسية حتى يحصل أعظمها على الإطلاق "الموت".

إن البنية المكونة للوجود الأصيل يسميها هيدغر بالثغرة التي ينكشف منها القلق والعدم والخوف، لا يمكن أن تفهم تماما إلا عندما تتعلق بانفتاح أكثر أصلانية منها، انفتاح لا يختفي في دفعة الثغرة، لكن يظل على العكس نبعها الذي لا ينضب(34)، إن الدازاين في التقدم للموت كعلاقة أصيلة فيه يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرته كإمكانية أونطولوجية خالصة له، لأن القدرة على أن يصبح الدازاين كلا لا تتاح له أونطيقيا بواسطة الدازاين ذاته(35)، لكن التحليل الأنطولوجي لظاهرة الموت يكشف على أن ما كان قد اكتشف في المستوى الأونطيقي يختلف عن

32) M-Heidegger: "Etre et Temps" .P315.

33) Natalie Depraz: "Comprendre la phènomènologie. Une pratique coccrète". Dominique chapon et emma drie. Armond colin. Paris. 2006. p21.

34) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", P68.

35) M-Heidegger: "Etre et Temps" .P318.

ما هو في المستوى الأونطولوجي، لكن كيف يحصل الموت في المستوى الأونطولوجي للدازاين ؟

إن الموت يجعل الدازاين يفهم ذاته على نمط الإمكانية في قدرته على أن يوجد في الوجود الأصيل، أو أن يفهم ذاته كواقع معاش في الوجود الأصيل، أي موجود متجه نحو الموت[36]، وبالتالي فإن ما يمكن للدازاين أن يكونه ليس أي شيء آخر إلاّ "القد كان"، حيث هذا الاستباق "النهاية" هو بالضبط ما يجعل الدازاين يتحمل حالته الأساسية "المتجه نحو الموت" على نمط "القد كان" من الإمكانيات، إن الدازاين حسب هذا لا يمكن أن يكون إمكانياته الماضية إلا بالرجوع إلى الماضي ابتداء من المستقبل كمشروع لتحقيق الإمكانية، وبالتالي فإن الوجود الساقط القد كان "اللاأصيل" لا يجد معناه إلا في استعادة الإمكانية على نمط التحقق بالفعل، على نمط الأصالة، وهذا ما يتحقق في حدث الموت، إن الموت ليس حالة تحدث في الوجود من الخارج، بل هو ما يصاحب الدازاين منذ انقذافه في العالم "القد كان"، و هو ما يعيد نفسه في كل لحظة –Le Même، حتى يشهد التحقق له بالفعل على نمط الإمكانية الملقاة كمشروع "المستقبل"، بيد أن هذا التحقق لا يمكن حدوثه إلا باستعادة "القد كان"/ "الماضي"، حتى يبلغ ذروة تحققه ووجوده. إن هذا الرجوع "للقد كان" ابتداء من المشروع الملقى "المستقبل" هو بالضبط أصالة حضور الدازاين في العالم، أي ثغرة موقف "الهنا" في الدازاين تظل داخلة في المستقبل و"القد كان" إنها نهاية البداية، إنها لحظة التمام، لحظة الموت، وهكذا يصبح الموت التجلي الأصيل الذي يكشف عن أصلانية الدازاين [37]، إن الموت "نهاية الدازاين"، إنه كينونة الدازاين المتجه إلى الموت[38].

---

36) Françoise Dastur: Ibid. P78.

37) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps”.Ibd.

38) M-Heidegger :"Etre et Temps", p315.

إنَّ بنيات الدزين وصفاته الأونطولوجية تعني بالضبط افتقاد التحديد الكلي والمطلق، حيث الدازاين كائن بلا مسكن -Etre sans abri- كما يقول هيدغر[39] إنه الهاوية والتيهان والانفتاح على أفق العالم، إن الدازاين يؤصل وجوده في العالم لكن كيف يسعى لأنْ يؤصل وجوده في العالم؟ وبأي معنى يكون الوجود في العالم أساساً في تشكيل كينونة الدازاين ؟ وكيف يُفسرُ هذا الوجود ويتم فهمه؟

39) M-Heidegge: "Essais et Confiances", trad: André Preau, gallimard, Paris,1958 p175.

2.I. اَلْــوُجُودُ الأَصِيلُ فِي ٱلعَالمْ و البناءُ الأُونْطُولُوجي للفَهمْ

يحدد "مارتن هيدغر" الوجود في العالم كبنية أونطولوجية أساسية تتصف بها كينونة الدازين، لأن كل كائن أو موجود هو في العالم بالضرورة، إن البنية الأونطولوجية للدازاين هي الوجود في العالم(40)، والدازاين كوجود في العالم ليس شيئا معطى قبليا ومسبقا عن العالم، بل وجود في العالم بالضرورة، وكأّنما يراهن عليه "هيدغر" هو الترجمة المضّادة لما قال به "أفلاطون" عن الروح كوجود مسبق في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد، وبالتالي توجد في العالم، والعالم ليس بعلاقة خارجية مع الدازاين، لكن يشكل بالأحرى أساس ممكنا له(41)، وهذا الوجود لا ينكشف في ظواهر أو أشياء أو موضوعات، بل في شكل توتر وقلق وخوف وعدم والوجود الأصيل هو وجود الدازاين في العالم بالضرورة، وهكذا يحدد هيدغر البنى الأساسية للوجود في العالم بقدر انشغال الدازين في عالم يفهم كخلفية له(42).

إذ يغدو الوجود في العالم شهادة عن أصالة الوجود، ربَّ شهادة هي مصدر يقينية وجود الدازاين في العالم، هذه الشهادة الخاصة بالدازاين ذاته تسمح بالإمكانية الأنطولوجية لقدرته على الوجود الذي يعطيه لذاته كإمكانية "أصيلة/ لا أصيلة"، إنه الصوت المدوي كضباب صامت في أغوار الدازاين فمن يتكلم ومن يستمع؟

إن الصوت المدَّوي داخل سكون الدازاين ذاته، صوت خافت و هو مع ذلك صامت، لأنه لا يقول شيئا، ولا يعطي أي توجه محدد، إذ خارجية النداء لا تحيل أبدا إلى دعوة استجابة، إنها فقط النداء على نمط التصنع بالاستماع، وبالتالي فإنَّ

---

40) Beda allemann":Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe”. P116.

41) M-Heidegger: " Etre et Temps", p97.

42) Ibid, P90.

الذي يستجيب في النداء هو الدازاين ذاته بقدر ما هو موجود على نمط غير مناسب "الهَـمُ"، حيث يسأل عن أصالة وجوده (43).

وهكذا يصبح الوجود في العالم يفسر عبر هذا الانشطار "الوجود الأصيل/ اللاأصيل"، فإذا كان يظهر كصوت غريب، فذلك لأنه صوت الدازاين في غربته وغرابته، أي الموجود في العالم الملقى أصلانيا كشيء خارج ذاته -L'être –dans le Monde originellement jeté comme mon chez –soi-(44)، إنَّ منْ ينادىْ هو الدازاين الساقط السجين في عالم الهم، الذي هو في الحاضر ، والذي ينادي هو الدازاين في وقائعيته الصافية في الوجود في العالم المنفتح عن "الفهم" إن الدازاين بقدر ما هو موجود ملقى فهو الذي على نمط "القد كان"، وعلى هذا فقد أستدعي إنّه الدازاين الأصيل(45)، حيث الدازاين يعطى لذاته وينفتح هكذا على أصالة وجوده، إن هذا الانفتاح الأصيل يسميه هيدغر بالقرار "Enrchlossenheit"، لأنه مكون من البنية الثلاثية "الفهم/ الحالة/ الخطاب" هذا ما تناوله هيدغر بالتفصيل في الفصل (05) من "الوجود والزمان" في القسم الأول بعنوان "الموجود في بقدر ما هو عليه"(46) -L'être dans en tantquetel- إن الحالة هي الشعور بالتواجد في الموقف المداهم "الدازاين يجد نفسه هناك" كما تم شرحها سابقا وما تبقى هو الخطاب والفهم، فكيف تعرف أصالة الدازاين ابتداء من هذا؟

إنَّ الخطاب هو أساس اللغة والثغرة التي تميز الوجود الأصيل مع الفهم والحالة، لا يملك الخطاب في نظر هيدغر استقلالية خاصة، لأنه مكون بواسطة

43) أنظر في هذا الصدد كل من/.Etre et Temps, p242 - وكذلك /جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، ص112، ص113.

44) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P332.

45) Ibid: P68.

46) M-Heidegger: "Etre et Temps", p174.

الكلام، وهيدغر يفرق بين الكلام كظاهرة يحيل إليها السقوط "الثرثرة"، والخطاب الذي يعبر عن أصالة الكلام، إن الثرثرة هي الدازاين في وجوده الساقط والملقى[47] وهكذا يصبح الكلام كظاهرة لوجود الدازاين في العالم يشطر هذا الوجود إلى أصيل ولا أصيل، حيث تظهر أصالة الخطاب بواسطة الكلام في تخارجه داخل الوحدة التي يفرضها الوجود الأصيل مع الحالة والفهم، لهذا السبب يرى هيدغر في القفرة (68) من "الوجود والزمان" والتي بعنوان "زماناتية الخطاب" أن الخطاب بقدر ما هو كذلك لا يتزمن أولانيا في تخارج خاص[48]، إنه يتخارج بدلالة "الفهم والحالة" فالصمت ليس هو عكس الكلام بقدر ما هو نمط للخطاب، إن "الصمت ليس عكس الكلام لكن نمط جوهري له،... فليس بمقدورنا أن نتكلم لأننا لا نكف عن الإصغاء للكلام[49]، إنَّ الإصغاء للكلام هو الصمت "الفهم" الخطاب الأصيل، حيث الكلام ذاته هو الذي يتكلم، إنه العودة الدائمة للنفسه Le Même، إن الصمت هو الخطاب الأصيل، إنه إمكانية الكلام، عودة الكلام إلى ذاته، إن ما يتخارج هو الكلام الذي يتخلله الصمت والحالة هي هذه المسافة بين الكلام والفهم، إنَّ الفهم ليس تحديدا نظريا للمعرفة "معرفة العالم"، بل إنّه إمكان الوجود أمام العالم، ففي الفهم يكون هناك إمكان لوجود، إنه إمكان منطلق إلى الأمام "مشروع"، ويسمي هيدغر الدازاين كفهم بإسم الإيضاح كما تقتضيه طبيعة المنهج الفينومينولوجي[50]، غير أنَّ هيدغر عندما يتحدث عن العالم يبتعد عن القصد الفينومينولوجي المحض الذي قصده أستاذه "ادموند هوسرل"[51]، إن الفهم لا يعني

---

47) Ibid: p207.

48) Ibid: p410.

49) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، ترجمة، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 1994، ص46.

50) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص121.

51) إن الفهم Verstehen في سياق الفكر الهيدغري له تحديدين أساسيين، فهو كما نتناوله هنا في معناه الفينومنولوجي/ الأونطولوجي كما تم تحديده في الوجود والزمان 1927، بينما هو من جهة أخرى الأساس الذي

الإدراك العقلي، بل ينطوي على معنى عملي، وهو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه، أنْ يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه "الحالة"، حيث الفهم يوجه الدازاين وفقا لرؤية عينية للطرق المتاحة له "الإمكانية"[52]، ويعني أن الفهم تحديد أونطولوجي للدازاين وهو أحد أوجه الوجود- في- المتعددة، لأنَّ معرفة العالم تمثل الشكل الأونطولوجي للوجود –في- لهذا يلاحظ أن كلمة مشروع Project مؤلفة أصلا من مقطعين (Pro) بمعنى أمام أو إلى الأمام و(Jet) يلقي أو يطرح فالإسقاط حرفيا هو الإلقاء إلى الأمام ومنه كان المشروع الذي من خلاله ينفتح الدازاين على المستقبل، إن الدازاين في تجاوز لذاته حيث يلقي بنفسه إلى الأمام في إمكانياته داخل العالم المحيط به، ويفهم العالم في إطار الإمكانيات التي يلقيها أو يسقطها ويترتب عن هذا أنّ "كل وجود- في" يصبح بمثابة إمكانية للوجود –في- ويصبح الفهم تطلعا فعالا نحو الممكنات في ضوء الاهتمام بموجودات العالم وبالتالي يُمكن للدازاين من التطلع بالفهم إلى أساس ممكن[53].

إنَّ فهم العالم بالنسبة للدازاين "كوجود في" تعني معرفة علاقته بالأشياء الموجودة فيه[54]، إن الوجود في العالم يُحدد علاقتنا بالأشياء الموجودة فيه عن طريق الاهتمام، لأنَّ تحديد الدازاين لبنية الموجود في العالم المحيط به تقوم على أساس الاهتمام، وليس على أساس المعرفة الموضوعية لظاهرة الموجود في العالم كما تفترض الفينومينولوجيا، لأنَّ هذه المعرفة قد تعني أنّ الدازاين في علاقة مع المكان مثلما هو في علاقة مع الزمان، وبالتالي فإنّ المكان يمكن أنْ يحتوي الدازاين في إدراكه

أقام عليه هيدغر نظريته في المنعطف التي أزاحت الأونطولوجيا الهيدغرية من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا وذلك عبر نظرية المنعطف أين يصبح الفهم ليس إلا التأويل الذي يعطيه الدازاين للموجود كمنعطف عن حقيقة الوجود، والذي فجر به هيدغر الفينومنولوجيا الهوسرلية ليعيد استملاكها عبر الأفق الهيرمينوطيقي.

52) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص121.

53) المرجع نفسه، ص122.

54) جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص117.

للعالم، إنَّ الدازاين مكاني لأنه في العالم، وليس داخلا في العالم لأنه مكاني، فليس المكان تصورا للعالم إلا إذا كان هذا التصور المكاني للعالم بصفته تصورا في العالم حيث لا يَتصور الدازاين المكان من العالم بقدر ما هو في العالم لإمكان تصور المكان. هكذا ينهي هيدغر الإمكان النظري الذي تقوم عليه قصدية الوعي "الشعور" بالمفهوم الفينومينولوجي "الذات هي الموضوع والموضوع هو الذات" ليبقي فقط على الأفق الأونطولوجي من الفينومينولوجيا، حيث لا يمكن القضاء على بنية الاختلاف الأونطولوجي بين الدازاين والعالم كأفق مكاني للإدراك، إلا بالانتهاء إلى أنَّ هذا الأفق هو الوجود في العالم لا غير ، وما يبقى ليس هو التعالي الفينومينولوجي بالمفهوم الهوسرلي، وإنما فقط التعالي المحض والبسيط للعالم، حيث التعالي هو الوجود في العالم الذي يفرض علينا الاهتمام الحضور فيه.

فإذا كانت إمكانية الفهم تتاح للدازاين فإنها تأتيه عن طريق الموجودات داخل العالم، لأن عالم الدازاين هو العالم المحيط به، إن عالمية العالم هي التي تمكنه من تجربة هذا الوجود، إنَّ هيدغر يطلق على الأدوات والأشياء إسم الوجود في متناول اليد(55)، إن العالم يتكون ليس من أشياء وفقط، بل من أدوات ومن جوهر الأداة أنها شيء ما من أجل ويسمي هيدغر نحو وجود الأداة بإسم "وجود ما في متناول اليد" والأداة يسميها هيدغر Zuhande حرفيا ما في متناول اليد أو ما تحت اليد، إن الأداة بهذا الشكل تفرض وجود علاقة مع أدوات أخرى ولكنها ترجع إلى الدازاين الذي يستخدم الأداة، إن ما يميز الأداة هو الوضع الذي توجد عليه Bewandtnis-

55) يرى هيدغر أنه لا يمكن تحديد العالم إلا من خلال فهم علاقة الدازاين بالموجود تحت اليد، لأن طابع الاداة أو الاستعمال هو الذي يسمح للموجود من بناء علائقه المشروعة والانفتاح على مجموعة الإمكانيات لفهم عالمية العالم، وبهذا فإن الموجود تحت اليد يظل دائما الأفق الأونطولوجي لفهم العالم وتأويله أنظر كل من علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، دار الفرابي بيروت ط1، 2008 ص61. -صفاء عبد السلام جعفر، مرجع سابق، ص121 وما بعدها. -عبد الرحمن البدوي، "الموسوعة الفلسفية"، مرجع سابق، ج2، ص601.

وهذا الوضع يتعلق ضرورة بوجود "ما هو لأجله "Wozh" الذي يعني إرادة من أجل Worum_Willen[56]، أي يتعلق بعبارة أخرى بالدازاين، لأنَّ الدازاين هو شرط إمكان كشف الأداة، والأداة تتميز أنها تشغل حيزا من المكان، أي أنها تتموضع وتحفظ وترتب، والمكان الممكن لأداة ما هو "الجوار"، حيث توجد في علاقة مع الدازاين "المجاورة"، ويرى هيدغر أنَّ سائر النظريات الأونطولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر، بينما حقيقتها أنها شيء "في متناول اليد"، يظهر هذا الخطأ بوضوح عند "رونيه ديكارت" وذلك في نظريته عن الامتداد كمظهر للعالم أمام الفكر على مجرد الحضور، والحق أنّ الوجود في متناول اليد لا يؤسس مطلقا على مجرد الحضور إن الحاضر هو دوما حاضر وحسب، إن الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة أي وجود ما هو في متناول اليد[57].

إنَّ ظاهرة الوجود في العالم هي في الوقت نفسه علاقة بين الدازاين وعالم أدواته، كما أن هذه العلاقة تدل على أن الدازاين عندما يكون في علاقة مع الأداة يكشف عن وجوده من خلال وجوده في العالم، غير أنه بموجب هذا الوجود ذاته يفقد الدازاين أصالة وجوده، حيث تنكشف "لا أصالة الوجود في العالم مع الآخرين"، أي في الاغتراب والتشيؤ والإكراه الذي ما فتئ يمارس على الدازاين من الآخر كبنية جذرية تحجب أصالة الوجود في العالم، حيث "الموقف/ الفهم" وتَكشف عن الوجود في العالم مع الآخر في "الثرثرة/ الفضول/ الالتباس"، هنا بالضبط يفقد الدازاين أصالة وجوده، لكن هل يعني هذا أنه فقد كل تأسيس أونطولوجي ممكن وأصيل؟

56) إ.م. بوخنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوربا"، ترجمة عز ت قرني، عالم المعرفة، 1987، ص220.

57) المرجع نفسه، ص220، ص221.

3.I. الدازاين كائِنْ معَ الآخَرينْ والنَمطُ الساقطُ للْوُجودْ في معَ الأخَـر

لقد تم في ما سبق الكشف عن إمكانية تأسيس الدازاين Dasein كوجود في العالم، حيث الوجود الأصيل المنفتح "الحالة، الفهم، الخطاب"، لكن الوجود مع الآخرين هو ما - ينتمي إلى- ويرتبط مع- الوجود في العالم، إن الدازاين لا يوجد منعزلا في وجوده عن سائر الموجودات على الرغم من وجوده الخاص، وإنما يوجد أيضا في العالم مع الآخرين[58] ، ولأن الوجود لا يكون ممكنا في العالم إلا من خلال الوجود مع الآخرين، إن الدازاين كوجود في العالم ووجود مع الآخرين يحقق إمكانيات وجوده وبالتالي فوجوده لا يكون إلا من خلال عوالم أو موجودات تشكل أساس وجوده[59].

هكذا يمكن فهم إمكان الدازاين في العلاقة الجوهرية بالغير أو الآخرين، إذ يتجاوز كونه مجرد انعطاف على نفسه[60] Le même-، إنها اللاأصالة أو الوجود الزائف الذي يفقد به الدازاين قدرته على الوجود الخاصة "الفردية والملموسة" حيث يبرز الوجود بالمشاركة مع الآخرين في الالتباس-L'équivoque والفضولية La curioste والثرثرة، وهي تؤلف شكلا مؤسسا للوجود في العالم مع الأخرين وفي ذلك تكون لغة الدازاين هي اللغة التي تلوكها ألسن الناس ليس لغة للفهم ولكن لغة مشتركة يسودها الغموض والالتباس، ووهم الفهم - الناس يقولون Man sagt-

58) M-Heidegger: " Etre et Temps", p158.

59) Ibid: p156.

60) إنّ كلمة "Le Même" لها دلالة مهمة في فكر هيدغر، ذلك أنه لا يفكر في الشيء أو حول الشيء ولكنه يفكر الشيء ذاته، يقول هيدغر"لا تعني كلمة الشيء نفسه Le Même- إتحاد شيء ما مع شيء آخر إتحادا شكليا باهتا، أو حتى إتحاد الشيء مع نفسه بالشكل، فالكلمة إذا أخذت بمعنى هذا الاتحاد الشكلي تشير إلى هوية فارغة جوفاء محايدة تحمل على أي شيء (أ) هي (أ)، (ب) هي (ب) والحقيقة أن الاتحاد هو على العكس من ذلك إتحاد يكسر اللامبالات بين المتضائفين ويبقهما متحدين في أقصى التباعد واللاتكافؤ، أي أنه يحول دون انفصالهما وفسادهما، الإبقاء في الجمع والتباعد هو من سمات ما نسميه "الشيء نفسه"، ومن الخاصيات التي لا تنفك عن هويته"، أنظر - مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص97، ص98.

مما يجعل الدازاين مندسا في كلية الموجود في العالم، فهما زائفا يفقد معه الدازاين الفهم الأصيل[61].

هكذا تصبح الثرثرة كلاما بدون فهم ولغة مصطنعة، يفقد معها الكلام صفة الانفتاح الأصيل، فالثرثرة تلغي الاكتشاف الحقيقي للأشياء، لأنها تزيف أصالة الكلام، حيث اللاحقيقة والتيهان، "الإنسان باعتباره كائنا منغلقا ملتفت نحو ما هو جار ويومي في الموجود"[62]، إنَّ الثرثرة كلام بدون فهم حقيقي وأصيل لأنّها لا تكشف عن الموجودات في العالم، بقدر ما تجعل العالم هو العالم المقول كلاما زائدا وزائفا وهنا يكمن الخطر الذي يهدد اللغة في الوجود اليومي المشترك، الذي ينتزع فيه الدازاين من الوجود في العالم[63]، وينتج عن الثرثرة ميل إلى معرفة ما يراه الأخرين وهذا ما يدفعه إلى "الفضول"، حيث يتطلع الدازاين الى معرفة ما يوجد عليه الأخرين في العالم، وهكذا فإن الممارسة اليومية للدازاين تتحدد بالآخرين، لأن نمط وجوده يفرض على الموجودات[64]، فالفضول تركيب أونطولوجي يعبر عن طريقة أساسية في ارتباط الدازاين بالعالم، لكن الفضول لا يعبر عن فهم للموجودات والاندهاش لها إذا كانت الدهشة هي أساس اكتشاف الوجود وأساس التفلسف عند اليونان[65] فقد كان أرسطو يرى أنه في وجود الإنسان ماهوية هم الرؤية In sein des men

---

61) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص201.

62) مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي ط$_1$، 1995، ص34.

63) إنّ الثرثرة Gerede هي مكون سلبي لنمط وجود الدازاين Dasein ، ومن ثم يصبح النطق عماد اللغة وبالتالي تعتبر إمكانيات كالإستماع والصمت كإمكانيات للحديث غير مطروحة، إذ أنّ الشيء في هذه الحالة يوجد لأن الناس يقولون إنه يوجد؟- أنظر في هذا الصدد، جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص137.

64) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، ص207، ص208.

65) المرجع نفسه، ص207.

وماهية الفضول شيء chen ligt wesenchaft die sorge des sehens- مختلف عن الرؤية المهتمة التي يقصدها أرسطو، هذا لأنّ الفضول بهذا المعنى لا يهدف إلا لمجرد الرؤية وليس من أجل الفهم الذي يعبر عن معنى أصيل للتفكير[66] إنه الوجود في الموقف بالنسبة للوجود في العالم، بينما الفضول ليس إلا إمكانية زائفة وتائهة في الموجود - في العالم- مع الأخرين، حيث يؤدي ذلك إلى عدم استقرار الدازاين وفقدانه المستقر والملجأ الأصيل للوجود في العالم ويتيه في اللاأصل.

إنَّ هذا النقص الذي يجعل الدازاين تائها في غمرة النسيان ومشتتاً في كلية الموجود، حيث اللاحقيقة واللاقرار[67]، يُفقدُ الدازاين أصالته في الظهور اللاأصيل للوجود، وبالتالي فلا يمكنه السكن للوجود في العالم "الأصيل"، إنّ الدازاين يفقد السكن والمستقر، ففي الفضول لم يعد يعرف الدازاين أين يكون في العالم مع الآخرين، لأنه بلا مأوى أو مستقر، وهذا ما يوقعه في الالتباس، إن الالتباس هو كذلك ظاهرة تميز الحياة اليومية حيث يقف الدازاين موقف العجز عن التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف[68]، بيد أنّ الالتباس سقوط-Chute ضروري للدازاين حيث أنَّ الثرثرة والفضول والالتباس تحدد كيفية ممكنة لوجود الدازاين في عالمه

---

66) إنه إذا كانت اللغة هي سبيل المثرثر للانغلاق، فإن الفضول ينتهج سبيلا آخر، فالفضول همه أن يرى، وإذا كان أرسطو يقول أنه في وجود الإنسان ماهوية هم الرؤية In sein des men chen ligt wesenchaft die sorge des sehens-، فإن رؤية الفضول شيء مختلف عن الرؤية المهتمة التي يتحدث عنها أرسطو، هذا لأن الفضول هنا يريد أن يرى لمجرد الرؤية، إن الفضول هو الإمكانية الدائمة للتشتت، أنظر/- جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، "الوجود والموجود"، مرجع سابق ص138. - صفاء عبد السلام جعفر، ص207.

67) M-Heidegger: « Batir, Habiter, Penser"in Essais et Conférence, p173.

68) إنّ الالتباس -Die zweideutigkeit-، على الرغم من خاصيته السلبية إلا أنه نوع من الانفتاح فالملتبس هو الموجود الإنساني الذي هو دائما هناك أي في الانفتاح على الوجود مع الآخرين، بدون انغلاق على النفسه Le même لأنه انفتاح غير أصيل، أي على نمط وجود غير أصيل، أنظر/- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، ص207، ص208.

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص139.

اليومي "في العالم" وبالتالي تدفعه إلى السقوط، وفي السقوط يفقد الدازاين الفهم الحقيقي والأساسي للوجود– في- العالم ويتحدد وجودا زائفا، وفي هذا التحديد يكون الدازاين ساقطا حين ينفتح وجوده في العالم على الفضول والالتباس، وهذا لا يعني أبداً أنه يتوقف على أن يكون، ولكنه يبقى وجودا ضائعا وساقط متناهيا(69).

إنَّ التناهي يأخذ معناه في الثرثرة والفضول والالتباس، ويبقى السقوط يتجلى في ضوء العلاقة بين هذه الظواهر، ويفسر السقوط "في العالم اليومي" من الناحية الأونطولوجية على أنه وجود حاضر لموجود داخل العالم، كما أنه يكشف من الناحية الفينومينولوجية عن حضور الدازاين في العالم(70)، غير أنّ السقوط-Chute ليس حالة عارضة أو خاطئة عكس تماما ما كان يفهمه الفكر الغربي عن السقوط من الأصل والخطيئة(71)، بل هو حركة تصدر عن إمكانيات الدازاين Dasein- للوجود– في– العالم الذي يمكنه من أن يتحرك بعيدا عن نفسه، لأنه ليس هو، بل مغتربا ومتشيئا، إنه كائن تائه في الموجود، إن "الإنسان يتيه، إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة، انه لا يتحرك إلا في التيه، لأنه ينغلق وهو ينفتح، وبذلك يجد نفسه دوما في التيه، إن التيه الذي يتخبط فيه الإنسان ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه والذي قد يحدث له أن يسقط فيه بل على العكس من ذلك، فإنَّ التيه جزء من التكوين الحميمي للدازاين الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكا له(72)، لكن السقوط على الرغم من سلبيته إلا أنه

---

69) صفاء عبد السلام جعفر، المرجع نفسه، ص208.

70) المرجع نفسه، ص216.

71) لا يشير مصطلح السقوط عند هيدغر بأي شكل من الأشكال إلى السقوط بالمعنى الديني أي السقوط الذي حدث لآدم على إثر الخطيئة التي ارتكبها وأدت إلى طرده من جنة الاختبار إلى العالم الدنيوي، كما أنه لا يعبر عن تقييم سالب وإنما هو خاصية أساسية للدازاين -Dasein- في العالم، أنظر /- جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، ص135، ص136.. . M-Heidegger: « Etre et Temps », p224 -

72) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص35.

يُمكنُ الدازاين عن طريق "والثرثرة والفضول" من إمكانية إنقاذ كينونته، غير أن هذا يعني أن الزيف والتيه مأساة الدزاين في الوجود الحاضر الملقى به- في العالم أمام التشتت والغرابة التي يوجد فيها، وعلى هذا المشهد من الاغتراب والغرابة يندس الدازاين في الموجود حيث يضيع وينغلق في اللاأساس واللاكينونة(73)، إن الوجود اللاأصيل الزائف والساقط إمكانية ضرورية تمكن الدازاين من تأسيس وجوده في العالم، والامكان الأونطولوجي يعني كذلك السؤال عن الزمان؟ بقدر ما هو سؤال تأسيس ممكن للدازاين Dasein؟

73) إنّ الوجود الساقط أو الزائف يفهم عند هيدغر بأكثر من هذا، إن نتيجته هي بالضبط ما قصده هيدغر أن الإنسان بما هو محل تجلى الدازاين والكينونة ينتهي ويصير في الشيئية، حينما اغترب الإنسان وسط الكائن في كليته فما عاد يمكنه أن يسكن فيه ومعه ولا مستأنسا به، وإنما صار له مستوحشا عندما غابت الكينونة، أنظر/ محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص230، ص231.

4.I. سؤالُ الزَمَانْ بِقدرْماَ هوسؤالُ تَأْسِيسْ للDasein

يستعيد هيدغر قول "أرسطو"ما هو الموجود- Qu est ce que l étant?

إنه السؤال الابتدائي للفلسفة ومنذ أن طرحه أرسطو أصبح تاريخ الفكر يفرض طرحه من جديد، فقد نشأ السؤال الذي يطالب به هيدغر، السؤال الأونطولوجي بقدر ما ينظم لسؤال الزمان؟ إنه السؤال الذي يتعلق بالكينونة أو بالصفة الزمانية للكينونة؟ لأن الزمان أصبح يطرح كسؤال بنفس طريقة الكينونة، وذاك لاستحالة التفكير بعلاقة الكينونة مع الزمان ابتداء من تصور الزمان المنحدر من التقليد الفلسفي[74]، ذاك ما نريد اختبار أصالته هنا سؤال الكينونة ابتداء من الزمان الأصيل، أي بمنأى عن التصور التقليدي للزمان، بمعنى بيان أنّ الزمانية هي أساس وجود الدازاين، لكن كيف يكون السؤال عن الزمان سؤالا عن الأساس؟ بمعنى كيف يتأسس الدازاين ابتداء من فهمنا للزمان؟[75]

إن الزمان عبارة عن وحدات مركبة من (الآنات)، وهذا ما بينه أرسطو بقوله أنّ الزمان مركب من أنات، بيد أنّ المشكل لا يكمن في التصور الأرسطي الذي يرى أنّ الزمان مكون من أنات، بل بالضبط في بحثه عن الزمان من حيث كيانه، كما ثبت

---

74) إن نظرة هيدغر إلى الزمان نظرة خاصة تتجاوز كل التصورات الكلاسيكية حول الزمان سواء كانت تصورات دينية، تلك التي ترى معنى الزمان ابتداء من الأبدية، وقد بين هيدغر بوضوح اختلاف الزمان عن الأبدية بقوله، "الزمان هو ما يتغير ويتنوع والأبدية متماسكة بسيطة" -Zeit das was sich wandelt und mannigfaltigt Ewigkeit halt sich einfach-، بهذا تجاوز هيدغر معاني الزمان في علم الطبيعة وعلم التاريخ، غير أن المهم هو نظرته إلى الزمان في الفلسفة بنقده لتصورات الزمان المنحدرة من التقليد الفلسفي بالخصوص عند أرسطو وكانط وهوسرل ليقف عند المضمون الأونطولوجي الأصيل للزمان، أنظر كل من/

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص151، ص152.

- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، ص95.

-M-Heidegger: «Etre et Temps », P470. p472

75) -Fronçoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", p87.

ذلك في المؤلف الأرسطي "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، حيث بحث أرسطو فيما إذا كان الزمان يشكل جزاء من الموجود أم لا؟ [76]

إن الوجود والزمان يتحدد كل منهما بالأخر، بيد أنّ هذا لا يعنى أنْ يقال عن الوجود أنه زماني، ولا عن الزمان أنه موجد[77]، لأنّ الزمان حسب هيدغر ليس شيئا موجودا على نحو وجود الأشياء في الطبيعة، فنحن لا نعثر عن الزمان في أي مكان كشيء موجود، أي على نحو ما يوجد شيء معين، بل إنه الضرورة التي تصاحب الوجود الإنساني، وكما تصف "فرانسواز داستور" الزمان يتحدد بوجود وكينونة لكن كيف يمكن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ يبدو أنه على الرغم من أنّ الفلسفات السابقة أخذت تستعمل الزمان كمعيار لتمييز الكائن، إلا أنها لم تفهم زمانية الكائن، حيث راحت تضاد الزماني باللازماني "المكاني" أو بالخارج عن الزمان "المثالي"، أو فوق الزماني "الأزلي"، هذا بالضبط ما جعلها تفهم الكائن الزماني الدازاين كشيء هو في الزمان[78]، بيد أنّ الأونطولوجيا الهيدغرية أخذت تفهم

---

76) يعرف أرسطو الزمان بأنه، "مقدار الحركة والتحرك " وفي موضع آخر يقول، "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"، بيد أن كون الزمان هو عدد الحركة لا يعني عند أرسطو أن الزمان نفسه عدد، وإنما هو عدد من ناحية أنه يعد، إذ يقول: « إننا نسمي عددا الشيء الذي يعد والمعدود هو الشيء الذي به يعد، فإن الزمان هو الذي يعد»، لكن هذا التعريف لم يوقفنا على ماهية الزمان ذاته، وإنما يعرفه انطلاقا من كونه مقدارا للحركة تارة وعلى اعتبار أنه ما يعد تارة أخرى كما أنه يعزله عن الإنسان ولا يربطه به إلا من حيث أنه القائم بعملية العد للزمان أو التقدير للحركة وفقا للزمان ونلاحظ هذا في قول أرسطو "فالزمان أيضا يؤثر أثرا ما في هذه الأشياء كلها على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلي كل شيء وينسي كل شيء" وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سببا للفساد أحرى و أولى لأنه عدد للحركة والحركة تزيل الموجود"/ أنظر- أرسطو طاليس، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، ترجمة، عبد القادر فنيني ، إفريقيا الشرق، بيروت، (ب- ط)، 1998 . و/- جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص148، ص150.

77) M-Heidegger: "Temp et être", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret paris –Gallimard, 1976, P17.

78) ينطلق هيدغر في تقويض صرح التصور الكلاسيكي للزمان عبر مراحل متطورة من فكره حيث لم تقتصر هذه المهمة على"الوجود والزمان" فقط، فمثلا نجده يقول في كتابه "ماذا يعني التفكير؟" ما نصه "... لقد حان الوقت

الزمانية انطلاقا من زمانية الدازاين، أي عبر الإشكالية المركزية لكل أونطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان"[79]، هنا تدحض الأونطولوجيا الهيدغرية التصور الأرسطي للزمان، لأنّ أرسطو راح يتصور الزمان من خلال "الآن"، بيد أنّ الزمان لا يفهم إلا من خلال الزمان، وبالضبط من خلال الDasein، وبالتالي نهاية الأونطولوجيا الأرسطية في تصورها للزمان، الذي قال فيه أرسطو "ليس من الممكن أنْ يحدد الزمان بالزمان لا من جهة ما هو كم ما ولا من جهة ما هو كيف"[80]، هذا يعني أنّ الزمان عند أرسطو يجد معناه في الآن لأنه هو ما يفصل بين المتقدم والمتأخر، غير أن ما يكون الزمان الحقيقي زمان الدازاين ليس هو زمان الفيزياء الذي يجد معناه في الآن، لأنّ الآن ممتنع التصور بعيدا عن الزمان، بيد أنّ الزمان ممكن التصور بعيداً عن الآن، فالآن ليس أصلا للزمان، لأنه ليس ابتداء من الآن نستطيع أن نفكر بالزمان، بل فقط من التجربة الأونطولوجية للدازاين، إنما يقصده هيدغر بالضبط هو بحث الزمان داخل الدازاين القابل للتزمن في هذه الزمانية التي هي نحن يصبح الدازاين هو الزمان فهو ليس في الزمان كما هي الأشياء في الطبيعة إنه في أساسه زماني، إنه زمان وهكذا تنتهي أسطورة الآن مع هيدغر

لكي نتأمل أخيرا ماهية الزمن ومصدره لكي نصل إلى ما يبين أنه في كل ميتافيزيقا يبقى هناك شيء ما لا يفكر فيه، وهذا هو السبب الذي يفرض علينا أن نقول إننا لا نفكر بعد مادمنا لا نفكر إلا ميتافيزيقيا، إن الميتافيزيقا عندما تسأل عن ماهية الزمن فإنها تسأل، بل يجب عليها أن تسأل بطريقتها الخاصة، الميتافيزيقا تسأل أرسطو ما هو الموجود؟ إنها تنطلق من الموجود لتسأل عن وجود الموجود، ما هو الشيء الموجود في الموجود؟ أين نجد في الموجود وجوده الخاص، وبالنسبة إلى الزمن ما هو الشيء الموجود في الزمن؟ ووفق هذا السؤال يصبح الزمن موجودا بأي طريقة كانت ومتموضعا كشيء موجود، ومن هنا يمكن أن نسأل عن وجوده".

- أنظر في هذا الصدد / -M-Heidegger: "Qu'appelle – ton Penser ", P 74- p75

79) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P33.

80) أرسطو، "الفزياء"، مرجع سابق، ص139.

ليبدأ سؤال زمانية الدازاين(81)، هذا يعني أنَّ الزمان كتصور أصيل يحال إلى الدازاين ذاته، أما الزمانية الضمنية للعالم التي تحتوي كلية الموجود ما هي إلاّ التصور الزائف لأصلانية هذا الزمان، وهكذا يبدو أن انفتاح الدازاين على الزمان، هو السمة الأكثر أساسية التي تضع الفرق الحاسم بين الوجود والموجود.

بعد انتهاء هيدغر من تقويض صرح الأونطولوجيا الأرسطية في تصورها للزمان رأى أنّ كل الأونطولوجيا اللاحقة ما هي إلا إعادة تكرار لهذا التصور في أوجه مختلفة ومقنعة(82)، غير أنّ هيدغر يرى من جهة أخرى أنّ كانط هو أول من تنبه إلى فهم الكينونة بداء من الزمان، حيث يرى في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" Kant et le problème de la métaphysique"، أنّ نظرية الفهم عند كانط تجد مبدأها في الإفتراض القبلي للزمان"(83)، هذا لأنّ الزمان عند كانط هو الشرط القبلي لإمكانية الفهم "نشاط الفهامة الخالص"(84)، لأنه ما يؤلف المتنوع الحسي تأليفا ضروريا، أي الشرط القبلي والصوري لها(85)، وما يتوسط بين الذات "الفهم" والموضوع "الأشياء الحسية"، هو عمل المخيلة التي تنتج الـShemas وبالتالي فإن عمل المخيلة لا يتم إلاّ لأنّ الزمان موجود قبليا، ومنه فإنَّ الفهم ذاته لا يمكنه معرفة المواضيع إلا انطلاقا من الزمان، لذا شعر كانط بأهمية وظيفة الزمان لكن دون أن يستطيع تمثله

81) لقد اعتقد أرسطو أن الوجود حضورا في الآن، إذ اعتقد أن الوجود خارج الزمان، يمثل الأن برأيه حدا لزمانين وأداة عدها في الأن ذاته، فليس الأن منبع الزمان وليس أصله، ولذا يدعو هيدغر إلى تقويض التلازم المنطقي بين الوجود والحضور بتحرير الزمان من سلطة الحاضر ، أنظر/ - علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص113، ص114.

-Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps".p33.

82) M-Heidegger: "Qu'appelle – ton Ponser", P74. p75.

83) M-Heidegger: Kant et le Problème de la Métaphysique", trad: AlphoseWaelhens .ET w.Bimel, Gallimard, Paris, 1953 .

84) امانويل كانط، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، ص119. حيث يتكلم كانط عن دور ملكة الخيال في نشاطها العضوي.

85) المرجع نفسه، ص65، ص67.

حقيقيا في كل فعل من أفعال الفهم، ولعل هذا بسبب المفهوم الذي عنده عن الزمان ذاته والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية عند لايبنيتز ونيوتن على الخصوص[86] ومنذُ أرسطو عرف الزمان كزمان للطبيعة كزمان للعالم الموضوعي، ومذ ذّاك فقد ظل مستحيلا إدراك الرابطة الحميمة لكل فعل شعوري مع الزمان، وبالتالي لم يفهم الزمان على أنه الدازاين ذاته، إنَّ إعادة فهم الزمان عند هيدغر على أنه الدازاين ذاته لا يمكن أن تتأتى له كسؤال إلا فينومنولوجيا، لأنَّ الفينومنولوجيا تقتضي التساؤل عن الشعور الحميم للزمان كظاهرة محايثة لوجود الذات[87]، لكن هل السؤال الفينومينولوجي للزمان هو نفس المعنى الفينومينولوجي للشعور بالزمان عند هوسرل؟

إنَّ تحديد زمانية الدازاين كسؤال فينومينولوجي لا يمكن أن تتحدد إلا بالسؤال عن الزمان ابتداء من السؤال عن الكينونة وليس ابتداء من التفكير بالشعور وبالزمانية الداخلية كما هو الحال عند هوسرل، ولهذا بالضبط فإن السؤال الهيدغري يتوجه وجهة غريبة عن أبحاث هوسرل حول الشعور الداخلي بالزمان إذ المأزق الذي وقع فيه هوسرل هو أنه ظل يرى في الزمان شيئا ما محايثا للذات بينما مقصود هيدغر هو التفكير بالذات ذاتها كزمان، مع هذا ينتهي تصور الزمان كزمان للعالم الطبيعي"الفيزيائي" وكذاّ كشعور داخلي محايث لوجود الذات كما أوحت به الفينومينولوجيا الهوسرلية، ليبدأ الزمان الحقيقي، زمان الدازاين[88]، لكن تحديد زمانية الدازاين تقتضي التفريق بين نمطين للزمان[89]، زمان العالم وزمان الدازاين

86) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P25. p26.

87) Ibid, p30.

88) Ibid. p30. P34.

89) إنَّ الأفق الذي يتحدد من خلاله مفهوم الزمان عند هوسرل أفقا ابستيمولوجيا معرفيا بينما هيدغر يراهن على الأفق الأونطولوجي، فقد انتهي هوسرل إلى تحديد الزمان كأفق لتجارب الوعي وللمنهج الفينومنولوجي، لهذا

لكن كيف يتم ذلك إذا كانت السمة الأساسية للدازاين هي الوجود في العالم؟ هل يعني هذا أنّ وجوده في العالم يقتضي تزمنه بزمان العالم؟

إنَّ وجود الدازاين مقذوفا به إلى العالم يتموضع بين زمانه الخاص وزمانية العالم فالزمان الأصيل هو زمان الدازاين الخاص به، أمّا الزمان الزائف هو زمان النسيان وزمان النسيان هو في جوهره نسيان الزمان الأصيل(90)، ذاك الذي انتهت عنده الميتافيزيقا الغربية حينما راحت تتصور الزمان تصورا فيزيائيا منذ أن شرعنه أرسطو، وبقي بعده يفهم الزمان كذلك، وما كان للنزعات الأمبريقية أنْ تغير في هذا الفهم من شيء، إنه الاندماج في زمانية الموجود في العالم، إذْ اللحظة التي تغيب فيها أصالة الوجود في الزمان، يصبح الدازاين مرتميا ومتشيئا في زمانية العالم كنسيان وسقوط، حيث يستسلم للفضولية -Neugier، وينغلق على كلية الموجود، إن السقوط هو بالضبط الحضور في العالم كانفتاح لإمكانيات، إنه إستسلام للثرثرة والغموض(91).

بيد أنَّ هذا السقوط "الوجود الزائف في الزمان" أمر ضروري لتحقيق الممكنات إنه نمط كغيره للحضور في العالم، الذي يميز اليومية الروتينية التي يشير إليها هيدغر بـ-Verfallen- السقوط، التي يجب عدم إعطائها أي معنى محقر لأنها لا تعني سقوط الدازاين من حالة أكثر أصلانية وأكثر صفاء وأكثر علوا لكن ببساطة الموقف المألوف للإنغماس في العالم وتماهي الدازاين معه بالانشغال، إنه السقوط إلى

السبب كانت الدروس حول فينومنولوجيا الوعي الحميم بالزمان 1905، والتي نشرها هيدغر سنة 1928 قد مكنت هوسرل من استنفاذ إمكانات أخرى للمنهج الفينومنولوجي، أنظر في هذا الصدد/

-E-Husserl:" Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience intime du Temps ", Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, « Remarque Préliminaire de l'éditeur », XII.

- أما في المراجع العربية، أنظر، فتحي أنقزو، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب، د- ط، 2000، ص54.

90) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للنشر، بيرون، ط$_1$، 1988.

91) M-Heidegger: "Etre et Temps". p224.

العالم-Ver fallenheit on die welt-"[92]. إذ بقدر ما يفقد الدازاين أصالة وجوده في الزمان بإندماجه في كلية الموجود بقدر ما تصبح هذه الإمكانية ضرورية، لأنَّ الدازاين لا يملك إمكانياته بشكل مطلق، لأنها بالضبط منتشرة في الزمان كوجود – في-العالم "أصيل/ لا أصيل"، وحسب هذا فإنَّ الوجود في العالم هو التأويل الزماني لكل تخارجات الزمان، إنه الفهم والحالة والسقوط، وبالتالي فإن التخارج الأولي هو الفهم "المستقبل".

إن الدازاين لا يستطيع أن يربط علاقة مع الأشياء "العالم" إلا إنطلاقا من الزمان كتوقع وانتظار "المستقبل"، أما التخارج الثاني "الحالة" القد كان "الماضي" وبعدها السقوط "الحاضر"، وبالتالي الدازاين ليس إلا نقطة تقاطع بين تخارجات الزمن الثلاثة مع العالم، لأنَّ الفهم والحالة والسقوط، هي اللحظات التي تكون التخارجات الثلاثة للزمانية، ولكن هذا لا يعني أن كل تخارج ينفتح على نمط الآخر، لأن لكل تخارج استقلاليته، بيد أنَّ هذا التخارج لا ينفي وحدة الزمانية، فالزمانية تتأصل في تخارجها معتمدة على بعضها البعض[93]، إن كل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاثة ينطوي إذن على سائرها، ولكن كل حسب منظوره الخاص، وهذا ما عبر عنه "عبد الرحمن بدوي" بقوله أن العلاقة بين هذه اللحظات الثلاث علاقة اندراج واستبعاد معا"[94].

92) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P48.

93) إن وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر ينظر الزمان بوصفه تزمن الزمانية، فإذا ما إستبعدنا برأيه كل الأفاهيم الميتافيزيقية عن الزمان، فإن الزمان لن يكون سوى تزمنه الخاص، أي تزمن ما كان والحاضر والمستقبل، إذ هي ماهوية تجاذبية واحدة، اذ ليس هناك ماضي منقض ومستقبل غائب وحاضر مستغرق بوصفه الزمان الكائن وإنما هناك تجاذبية زمانية واحدة تبدأ من المستقبل فالماضي يبدأ من المستقبل لأنه يتواجد فيه بشكل ما والحاضر كذلك ينبثق من المستقبل بما هو استشراف وانتظار له من ما كان. أنظر في هذا الصدد/- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود، مرجع سابق، ص181، ص182. وكذلك/- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص195.

94) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية "، المؤسسة العربية للنشر، ط1 1980، ص105.

هكذا يتأسس الدازاين عبر التخارجات الثلاثة للزمان كإنفتاح على الوجود، لقد تأكد أنَّ الدازاين ليس شيئا موجودا في الزمان، وإنما هو في حد ذاته زماني، بهذا فإن حرف الـ"و" الذي يلحق الوجود بالزمان هو المشكلة الأساسية في كل علاقة للوجود بالزمان(95).

إذ قد يوهم أنّ الزمان مجرد صفة للوجود، لكن الزمان لا يمكن فهمه إلا عبر المنفذ الذي يصبح معه الوجود أساس الزمان، والزمان أساس الوجود، بل إنهما شيء واحد، الزمان هو الوجود والوجود هو الزمان، هذا ما جعل هيدغر يقول "حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة الوجود ومسألة الزمان نبقى في حيرة من أمرنا لن نقول إن الوجود موجود، الزمان موجود، وبدل هذا وذاك نقول هناك وجود وهناك زمان"(96) إذ عبارة يوجد هناك هي ما تهب وتعطي الوجود كانفتاح، إنه اقتراب الدازاين من الحضور، والبنية الثلاثية للزمان إذ تتخارج وتنتشر في الآن فإن الحاضر هو اللحظة التي ينكشف فيها الحضور، أي اللحظة التي يتأصل فيها الوجود، لأنَّ الحاضر هو لحظة الكشف عن الوجود وانبعاث له من متصيره، إنه يجعل الأشياء كلها حاضرة أمامنا ويكشف لنا جميع الإمكانيات التي نستطيع تحقيقها، بيد أنَّ هذا الحضور الذي ينفتح فيه الوجود في الآن لن يكون كليا، إذ أنَّ كل حاضر هو لحظة إسقاط نحو مستقبل غير موجود، وهو لحظة انبعاث لماض لم يعد موجوداً(97)، وبواسطة الحاضر يمكن أن يتضح كل من الماضي والمستقبل، إذ الماضي في حقيقته هو الآن الذي لم يعد موجودا، والمستقبل في حقيقته هو الآن الذي لم يوجد بعد(98)، إن

95) M-Heidegger: "Kant et le Problème de la Métaphysique", p298.

96) مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص94.

97) المصدر نفسه، ص107.

98) المصدر نفسه، ص89.

الدازاين هو الموجود الوحيد الذي يوجد في الزمان على شكل فهم، لأنه يملك القدرة على تكرار ما مضى في الزمان كما أنه يتناهى في الزمان.

حسب هذا يصبح الماضي هو انتهاء الانتشار في الآن، أي هذا الذي لم يعد حاضرا إنه غياب نمط حصول ما كان موجودا، بيد أن هذا الغياب لنْ يكون كلياً، لأنه يتحدد بشكل آخر ابتداء من المستقبل، إن الماضي هو مستقبل المستقبل، إنه ما يعيد نفسه-Le mème، إنه الذي لم يعد حاضرا كإسشراف وانتظار للمستقبل هذا بالضبط ما يؤكده هيدغر بقوله "إنه ما لم يحضر بعد على نحو ما يلتقي بنا إنه الحصول بإعتباره ما من المستقبل يأتي إلينا"[99]، حسب هذا يصبح الماضي هو ما يستقبل المستقبل، لأنه نمط الإمكانية التي يحصل بها تحقيق المشروع.

هكذا يصبح المستقبل هو الأكثر أهمية، إنه انفتاح للإمكانيات المتاحة أمام الدازاين، والحق أنَّ الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل ما به يحدد الزمان والزمان بدوره هو ما به يتحدد الوجود، هذا بالضبط ما جعل سؤال الكينونة وسؤال الزمان لايؤلفان أطروحتين منفصلتين لفكر هيدغر وإنما سؤالا واحدا، إذ الجدة في الوجود والزمان تتكون تماما بالعكس على أن يجعل من هاتين المشكلتين سؤالا وحيدا وهو سؤال زمانية الكينونة[100]، إنَّ الكينونة هي الزمان والزمان هو الكينونة، هذا ما أشار إليه هيدغر من قبل بأن حرف الوصل "و" الذي يجمع بين الوجود والزمان يخفي في ذاته المشكلة المركزية وبعد أنْ تفطن هيدغر لهذه اللازمة "و" أصبحت تخارجات الزمان الثلاثة هي ما يميز وجود الدازاين وجودا أصيلا، لأنَّ الكينونة تتحقق كنمط للمثول انطلاقاً من المستقبل الحقيقي الذي به انتهى الماضي كحصول وما يتأرجح بين الماضي والمستقبل هو الحاضر "الآن"، فهو يتحدد بالإمكانيات، كأشياء ثم تتحقق فيما بعد، يصبح الدازاين هو وجود الإمكانية، أي ما

99) المصدر نفسه، ص112.

100) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P28.

يتحقق عبر نمط التخارجات الثلاثة للزمانية، وعند هذا المنعطف من الكشف عن سؤال الأساس بالنسبة للدازاين يصبح تخارج الزمان هو الشكل الأكثر تأسيسا، لأنه بموجبه يحصل الوجود ويتحقق كزماناتية، لأنه "يباشر عمله في صميم الحاضر فيما كان وما سوف يكون"[101]، وحده الزمان هو أساس الوجود ووحده الوجود هو تأسيس لهذا الزمان، الذي يصبح بموجبه الوجود هو الزمان والزمان هو الوجود.

إنّ التحليلات السابقة لهيدغر حول الزمان أدتْ به إلى اعتبار الزمان ليس شيئا موجودا، إن الزمان لا يكون، إن "الزمان ليس من الزماني في شيء"[102]، وكما يبين هيدغر فإن للزمان كيانه الخاصة، حيث يكون فقط هناك زمان، إذ لا يمكن أن نتساءل بهذه الكيفية عن الـ"أين"، أي عن مكان الزمان، إن الزمان يجد معناه ابتداء من الإنسان، فلا وجود للزمان بدون الإنسان، ولكن ماذا تعني بدون؟ هل الإنسان هو الذي يصدر عنه الزمان؟ أم هو المستقبل والمتلقي له؟

إنَّ هيدغر يحجب إمكانية السؤال حيث يقول "فلا الزمان من صنيع الإنسان ولا الإنسان من صنيع الزمان، فليست هناك صناعة أو صنعة"[103]، إن كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول كفضاء حر للزمانية، والذي به تحدث الكينونة كحصول، غير أنه بمثول الزمان في قلب الكينونة، وحصول الكينونة بفضل الزمان تصبح الهوة بين المثول والحصول شرخا لا يمكن ردمه، إنه تزمن الدزاين. إن "الزمان بقدر ما هو الأساس فهو ما يجعل إذا بنفس الوقت ممكنا من يساءل أي الكينونة والذي يسأل أي الإنسان وما يصبح بعدها غير قابل للإحاطة هو السؤال عن جوهر الإنسان، بقدر ما هو متداخل في سؤال الكينونة"[104]، حسب هذا يصبح الزمان هو إمكانية

---

101) مارتن هيدغر، "التقنية. الحقيقة. الوجود"، مصدر سابق، ص113.

102) M-Heidegger: "Temp et être", P16.

103) المصدر نفسه، ص120.

104) مارتن هيدغر، "التقنية. الحقيقة. الوجود"، ص113، ص114.

سؤال الإنسان عن الوجود، وبالتالي سؤال أساس الزمان؟ يتوارى أمام سؤال الكينونة؟ أي عن إمكانياتها المنتشرة في الزمان، لأن الدازاين استباق الوجود لنفسه أي انفتاحه على المستقبل كـ"هـم"، حيث التوقع والانتظار والنسيان، إن "النسيان هو الانتظار المحضر وقد أصيب في وجوده والانتظار هو الاستحضار الناسي وقد أصيب في حركته والاستحضار هو الانتظار الناسي وقد أصيب في نتيجته"[105]، هكذا يصبح المستقبل هو ما يتأسس به الوجود، إن الزمانية تتزمن ابتداء من المستقبل "ما لم يتحقق بعد"، حيث يتم تجاوز الحاضر إلى المجهول الممكن كإستطلاع لإحضار المستقبل في الحاضر.

يبدو أنَّ انفتاح زمانية الدازاين على المستقبل، هو ما يفرض ضمنيا حسب تحليلات هيدغر أنه من الصعب الإحاطة بالكينونة عبر السؤال عن الأساس، إن الكشف عن الأساس الأونطولوجي للدازاين وعلى الرغم من كونه تحدد كوجود زماني إلا أنَّ الزمان لا يشكل بمفرده الأفق النهائي للتأسيس الأونطولوجي للدازاين، إن الدازاين لا يتأسس كزمان إلا إذا سمح لزمان العالم أن يمر خلف زمانه الخاص، إنَّ زمان العالم هو زمان التشيؤ والزيف الذي يميز الموجود والذي يفقد الدازاين وجوده الأصيل، أي زمانه الخاص كإنفتاح وتجلي وحصول ومثول، وذلك لأنَّ التحليل الزماني للدازاين يواجه دائما بزمانية العالم[106]، هذا ما يقر به هيدغر نفسه عبر آخر تحليلاته في "الوجود والزمان"، إن الدازاين بقدر ما هو كائن زماني بقدر ما هو في الزمان، وذلك حسب فهمنا له عبر زمانية العالم، فإذا تحددت أصالة الدازاين ابتداء من الزمان فإنه يمكن فهم لا أصالته ابتداء من الزمان، إنَّ اللاأصالة التي

---

105) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، مرجع سابق، ص106.

106) M- Heidegger: "Etre et Temps", P 504.

يسقط فيها الدازاين كوجود في العالم، تظهر من خلال الزمانية الروتينية اليومية للانشغال "العمل" ومن خلال السقوط "في كلية الموجود"/ "الآخر"[107].

إنَّ هذه التحديديات هي ما يفرضه "الهَمُ" كوجود في العالم على نمط الآخر[108]، إنه الوجود الزائف وقد ظهر في الزمان، لكن زمان الانشغال هو زمان العالم الذي يحيط بالدازاين، حيث يخضع للتحسيب تحسيب الزمان، إنه الزمان اليومي القابل للقياس، حيث يظهر نمط الوجود الضمني[109]، إن ضمنية الوجود تعبير عن لا أصالة الوجود في العالم التي تحجب عن الدازاين الأفق الأخر، أصالة زمانيته الخاصة في "القلق، العدم، الموت..."، وهكذا يظهر الفرق بين زمانية الدازاين وزمانية العالم، إن زمانية العالم يمكن فهمها باللاتناهي، بينما زمانية الدازاين هي بالضبط زمان التناهي، إنه التناهي لوجود الإمكان، وهو ما تفرضه أصالة وجود الموت كأسمى إمكانية، بيد أنه في الوقت نفسه نهاية لكل إمكانية للدازين في وجوده في العالم[110]،إنه نهاية الحضور في العالم.

لكن إذا كانت زمانية الدازاين الخاصة تتخارج بدلالة الانفتاح الذي تفرضه البنية الثلاثية للزمان، فإن هذا يعني معه أن إمكان الوجود الذي ينشطر إليه الدازاين بين الأصالة واللاأصالة لم يتحدد بشكل نهائي ومطلق ومن ثم فإنَّ وجوده يتراوح بين زمانه الخاص وزمانية العالم، من هنا أصبح الزمان لا يشكل تمام التأسيس الممكن للدازاين بقدر ما يجعله مبتدئا وممكنا، إنه عودة ذات الشيء

---

107) بخصوص هذا الذي يبين لنا أن كلية الموجود هي التي تحجب إمكانية انكشاف الوجود، يقول هيدغر "إن ما هو موجود لا يصل إلى "الانكشاف"، إلا إذا تم عزله وقبوله كموضوع"، أنظر/

-M-Heidegger: " Qu'appelle-t-on Penser ", P 58.

108) إنَّ "الهم" هنا يفهم بخلاف التحديدات السابقة "الوجود الأصيل"، إذ يأخذ معناه في التصور اللاأصيل في الزمان، كوجود ساقط للدازاين في الزمان الذي ينتسب للكل، أي الذي هو ليس زمانية أي أحد "زمانية العالم".

109) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P96.

110) M-Heidegger: "Etre et Temps", P286.

السؤال نفسه، يقول هيدغر"ما الذي بقي لنا قوله؟ لا شيء إلا هذا عود على بدء وانطلاقا من ذات الشيء في الظاهر لا يقول هذا شيئا"[111]، إنَّ تأويل الدازاين كنمط للزمانية لا يؤلف مع ذلك الجواب على السؤال الموجه والذي هو سؤال الدازاين وأساسه؟ إن الجواب عن السؤال لم ولن يتأتى إلا في بلوغ الدازاين كلية وجوده وبالتالي يصبح السؤال هكذا: أين يجد التكوين الزماني للدازاين تمامه؟ إنه لا يجده إلا في تكثف الزمان وتمدده، فيجب أن نتجه إلى الدازاين في كليته كي يتضح تأسيسه، أي أنْ نبحث عن الأساس الحقيقي لمشروعيته[112].

إنّ آخر تحليلات "الوجود والزمان" هو السؤال، هل يمكن للزمان أن يكون أفقا نهائيا للكينونة؟ وهل هناك من درب يمكن الإنتقال فيه من الزمان إلى معنى الكينونة؟"[113]، هكذا يصبح التحليل الزماني لبنية الدازاين الأونطولوجية ليس سوى الدرب الذي يجب السير عليه للوصول إلى الهدف النهائي لكل بحث أونطولوجي في تأسيس الدازاين.

إن السؤال الأول والأخير ليس زمانية الدازاين بقدر ما هو السؤال عن تأسيس ممكن للدزين؟ وعلى هذا المنعطف من التحليل الأونطولوجي يتوقف كتاب "الوجود والزمان" في نهاية القسم الثاني بدون أن يسير في هذه المهمة إلى نهايتها، لقد توصل هيدغر في نهاية "الوجود والزمان" إلى أن الزمانية هي الشرط لإمكانية التأسيس الأونطولوجي للدازاين، أي الشرط لفهم الكينونة بما هي عليه، إن الأونطولوجيا تصبح بعدها مؤسسة كعلم، غير أنَّ هذا التأسيس يفرض موضعة الكينونة بما هي عليه، أي استخلاص البعد الذي قد يجعل ممكنا فهمها بطريقة قبل-أونطولوجية وفهم تأسيس الدازاين بهذا الشكل لا يتوقف عند موضعته كعلم زماني، بل يتعدى

---

111) مارتن هيدغر، "التقنية.الحقيقة.الوجود"، مصدر سابق، ص133، ص134.

112) Françoise Dastur: Ibid. p94. P98.

113) M-Heidegger: "Etre et Temps", P506.

ذلك إلى مساءلة ماوراء الدازاين ذاته أي نحو ما يجعل ممكنا ليس فهم الوجود برمته، بل فهم وجود الدازاين بما هو عليه في حالة فردانيته وملموسيته، وبالتالي يصبح توسيع زمانية الكينونة لا يقتصر على الهدف المعلن في "الوجود والزمان" أي الوصول من خصوصية وفردانية الموجود إلى علم الوجود العام "الأونطولوجيا"، لأنّ هذا المطلب يواجه حتما بتناهي ومحدودية الدازاين بما هو عليه. إن الحل الذي قدمه هيدغر هو محاولة توسيع زمانية الكينونة من خلال ما يعنيه أفلاطون في المجاز عن الشمس في جمهوريته -Epekeina tés ousices، أي مساءلة ماوراء الدازاين من أجل تأسيسه، هذا التأسيس سيصبح بعدها ملتبسا بآفاق جديدة طبعت جل المؤلفات التي اشتغل عليها عهد هيدغر الثاني[114].

---

114) ومن هذه الآفاق نجد مفاهيم من مثل (الحدث/العهد =Ereignis) (الإنفراج=Hichtung) (الحاضر =Anwesend) (التخلي =Derverzicht) (الأصلي =Echte) (إنارة=Lichtung) (المصير =Schiksal) (النسيان =Vergessenheit)، ولعل سبب عدم نشر هيدغر للجزء الثاني من "الوجود والزمان" كما وعد بذلك يرجع إلى عدة أسباب وحيثيات مختلفة فرضتها طبيعة التحليل فقد وصل هيدغر بعدها إلى التخلي عن التأسيس الأونطولوجي المفرط في نظرية المنعطف ليمنح للأونطولوجيا تأسيسا هيرمينوطقيا سيميولوجيا جديدا.

-Françoise Dastur.:"Heidegger et la Question du Temps", P96 -p97.

-M-Heidegger: "Etre et Temps", P504. p106.

- ______: "Question", I, P157.

الفصل الثاني
تأسيس الدازاين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية

-استئناف التأسيس الأونطولوجي والأونطولوجيا اليونانية "أفلاطون/أرسطو"
- تفكيك الذاتية المتعالية
- الدازاين والذات"ديكارت"
- الدازاين والذات "كانط"
- الدازاين وذاتية المطلق"هيجل"
- الدازاين وارادة القوة "نيتشه"
- الدازاين والقصدية "هوسرل"
- من تأسيس الدازين إلى مساءلة التقنية

-"إنَّ الأفلاطونية هي تاريخ الميتافيزيقا الغربية وكل الفلسفة الغربية... فلسفة أفلاطونية".
M-Heidegger: « Nietzsche», I, P 20.

-"لقد بدأت الحداثة في تحرر الإنسان وعودته إلى ذاته.... باءعتبارها المبدأ الأسمى".
M-Heidegger: «Nietzsche », II, P 183.

"إنَّ المفكريقول الوجود أما الشاعرفيسمي المقدس... ".
-Beda Allemann":Holderlin et Heidegger". Recharche de la relation entre poèsie et pensèe". P158.

II.1.استئنافْ الْتأسيسْ الأُونْطُولُوْجِي والأُونْطُولُوجيا الْيُونَانِية "أفلاَطُون/ أَرِسطو"

افتتح هيدغر مؤلف "الوجود والزمان" 1927 القول أن "سؤال الوجود قد أصبح منسيا"(115)، معتبرا أن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان، لأنَّ السؤال هو المحرك الأول لكل ميتافيزيقا ممكنة، حيث يشكل حقيقتها الضمنية وغير المعبر عنها(116)، لذا يعلن هيدغر انتماءه صراحة لـ"سفسطائي أفلاطون"، لإبراز مقام سؤال الكينونة كسؤال قابل للمباشرة ابتداء من الأونطولوجيا اليونانية التي عرفت شيئا يشبه المعركة بين الجبابرة بخصوص الكينونة، حيث أنه عند بارميندس وتلامذته فإن الحد "كائن" يعني شيئا ما مألوفا منذ مدة وأفلاطون نفسه يؤكد هذا عندما يتكلم بلسان الغريب الإيلي قائلا "إننا نحن حتى الآن نتمثل أنفسنا الفهم لكن ها نحن نقع في الارتباك"(117).

إنّ بارميندس يرى أنّ الوجود موجود، لأنه ما هو مألوف للكائن الذي يوجد في الوجود، وماعدا ذلك ليس موجودا، يقول بارميندس "الوجود موجود واللاوجود غير موجود"(118)، حيث أنّ ما يميز تصور الوجود عند بارميندس هو السكون والثبات عكس هيرقليطس الذي ينسب له الحركة والصيرورة، بيد أنّ الوجود الذي يقصده أفلاطون غير الحركة والسكون، وهذا قصدا من أفلاطون نحو انجاز الخطوة الأولى لفهم الوجود، ولكن ليس بالمعنى المطلق الذي يقصده بارميندس إن ما يوجد في الواقع خارج الموجود هو اللاوجود النسبي لإمكان تفسير الوجود من خلال الكائن وبالتالي معرفة واقع ما هو عليه في ظل هذا التداخل والوحدة الأونطولوجية، هذه

115) M-Heidegger: "Etre et Temps", P25.

116) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ترجمة عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، ط1، 2006، ص30.

117) François Daster: "Heidegger et la Question de Temps", P28.

118) M-Heidegger: "essais et Conférence", P284.

الوحدة الأونطولوجية هي ما توقف عندها أفلاطون، حيث اقتصر على معرفة الكائن من واقع ما هو موجود واقعيا، وما هو موجود عند أفلاطون هو الصورة "الماهية" وحسب "ميشال مايير "فإن الأهمية التي تنسب إلى أفلاطون في تاريخ الفلسفة هو أنه أول فيلسوف استطاع بالمعنى الحقيقي تأسيس اللوغوسLogos على العقل "الصورة" كشهادة حقيقية لميلاد الأونطولوجيا، هذا الميلاد تحدد بافتراضه أن السؤال عن الوجود هو تساؤل حول وجود" قبلي" بالماهية Essence، حيث يكون الوجود موجود في حين أنّ السؤال عنه يعني بالضرورة طرح الماهية كفرضية حول طبيعة الجواب[119]، ولكن إذا كانت الماهية تعرف مسبقا، قبل أي سؤال، كيف يمكن أن يحمل الوجود صفة الماهية؟[120]، وبقدر ما يصبح هذا التساؤل موجه للأونطولوجيا الأفلاطونية، بقدر ما يتضح موقف هيدغر وهو معرفة وجود الموجود ذاته من خلال سؤال الوجود بعامة ولكن هذا بخلاف التحديد الماهوي الأفلاطوني لأن سؤال الوجود يقوض كل الأسس التقليدية التي تصدر عن الأونطولوجيا القديمة في اتجاه التجارب الأساسية التي ظلت هي التحديدات الموجهة[121]، لأنّ الأونطولوجيا اليونانية هي الخيط الهادي لكل أونطولوجيا أساسية حول

119) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص12.

120) حول هذه الفكرة أنظر كل من/

-M-Heidegger: "Nietzsche I", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971, P170 - p175.

-___________": Qu' Appelle –t – on Penser ", P196.

- مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن" دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقل للنشر– الدار البيضاء، ط2، 1996، ص54، ص55.

- ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص12، ص13.

121) Françoise Dastur :"Heidegger et la Question du Temps".

الوجود[122]، ولأنّ كل أونطولوجيا يجب بالضرورة أنْ تعطي طريقا موصلا للكينونة[123]، إن تقويض صرح تاريخ الأونطولوجيا يرادف تاريخانية سؤال الوجود[124].

إنّ أفلاطون الذي نسب إلى نفسه المسألة السقراطية، رأي أن سؤال الوجود هو المنطلق الذي يمكن من الإجابة عن كل القضايا التي توقف عندها سقراط أو التي لم يجد لها سقراط إجابة كافية، فإذا كان سقراط يسأل ما هي الفضيلة؟ أو "ما هو الوجود"؟ فإن الجواب الممكن هو أن الوجود شيئا ما، وهذا الشيء الذي يثير المشكلة لا يمكن أن يحدد حين يطرح كسؤال، وبالتالي فإن الإجابة الممكنة لا تلبث أن تتحول إلى سؤال جديد مادام تحديد الوجود هو المطلوب بعينه[125]، لأنّ أفلاطون حينما يسأل عن الوجود فإنه يفترض وجود الماهية أو التصور، ولعل السبب في هذا الافتراض الأفلاطوني، هو دمجه بين ما هو معرفي وبين ما هو وجودي لقد استقر موقف "أفلاطون" مع محاوره "جلكون" بتحديد المعرفة إلى قسمين التصور الصحيح والعلم الحقيقي[126]، والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما نعرفه لا يمكن أن يكون إلا موجودا

---

122) يري "جورج هانز غادمير" أن كلمة التقويض والهدم عند هيدغر لا تعني الهدم الخالص والبسيط وانما اتخذت معني تفكيك الوحدة الى عناصرها الأولية، فهو يقترح رد الأشكال المفهومية المتحجرة الى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد"، أنظر/ غادامير "فلسفة التأويل، الأصول المبادئ، الأهداف"، ص 204.

123) وفي مضمون تحطيم الأساس التقليدي للأونطولوجيا اليونانية نجد "هانز جورج غادامير" يؤكد من جهته عمق هذا التحطيم، حيث يقول "...القاعدة الأساسية هو ما أشار إليه هيدغر ووصفه بكونه العقل المركزي للانطولوجيا الإغريقية يضل هذا الإسهام الهيدغري في نظري هام وحاسم"/ أنظر - هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط$_2$ 2006، ص183./ وميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص13.

124) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduitde l'allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P 130.

125) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص30، ص31.

126) أفلاطون، "الجمهورية"، الكتاب السابع، تقديم، جيلالي اليابس موفم للنشر، 1990، ص342.

واللاموجود غير معلوم وبين الاثنين تصور يجمع بين الحالتين، هو الوجود المتغير أو الصيرورة، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتا غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات(127)، وبهذا نظر أفلاطون للأونطولوجيا كمعرفة ووجود عن طريق نظرية المثل أو الصور، غير أنه لم يجب عن السؤال المفترض وهو سؤال الوجود ذاته "الأنطولوجيا".

هنا تسقط الدعوة الأفلاطونية "الوجود هو ما تتذكره المعرفة"، وبالتالي إقامة أونطولوجيا على المعرفة، إن اكتشاف الوجود عند هيدغر لا يبدأ "بالمعرفة تذكر" كما اعتقد أفلاطون، وإنما من النسيان، لأن نسيان الوجود جزء من حقيقة الوجود، الذي يحجب الوجود بواسطته، النسيان يدخل في ماهية الوجود،... لأن تاريخ الوجود يبدأ من النسيان(128)، إن هاجس الأونطولوجيا الأفلاطونية ينبع من الوجود كهوية خاصة سابقة على المحسوس، وما يحقق هذه الأسبقية هو الجدل لأنه ينطلق من المحسوس ليصعد نحو المثل ثم ينزل إلى المحسوس ليفسره، فهو جدل برهاني وعلمي، غير أنّ أفلاطون لم يخلص الجدل من جدله، إذْ كيف يمكن للجدل أنْ يكون في الوقت نفسه صوت الضرورة الموضوعية والتعبير عن الجهل الإنساني؟(129).

على هذا المنعطف تعمل الأونطولوجيا الهيدغرية على تقويض بقايا الأونطولوجيا الأفلاطونية لتنهيها بضربة واحدة، من خلال إقصاء هذا الدور "الوجود= المعرفة= الجدل= التذكر......؟" وإخضاعه إلى الوجود المنسي، وغاية

127) حول الفكرة أنظر كل من، ميشال مايير،"مأزق الأنطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق. و/ عبد الرحمان بدوي، "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964، ص148، و / مارتن هيدغر، "مبدأ العلة "، ص19.

-___________ : "La Doctrine de Platon sur vérité ", In question, P 460.

128) M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent nulle Part", P 297.

129) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص13.

هيدغر من هذا هو بيان أن النسيان قدر حتمي للوجود(130)، لأن الفكر الغربي لم يبدأ التفكير في ما يمكن أن يفكر فيه، بل تم تركه في غياهب النسيان"(131)، هكذا ينتهي التذكر الأفلاطوني ليبدأ الاستذكار الهيدغري كإسترجاع للوجود من نسيانه وإعادة إستئنافه في ظل الاختلاف الأونطولوجي، إن معنى الوجود الأفلاطوني كتحديد للأونطولوجيا الحقة في البحث عن الكينونة يبقى عاجزا، لأن أفلاطون إستمر في تفسير الكينونة ابتداء من التحليلات الأونطيقية المعرفية، دون معرفة الكائن في كليته ولا الكينونة وذلك لعجز أونطولوجياه عن التمييز بين ما هو أونطيقي وآخر أونطولوجي، أو بين ميدان "الوجودي والموجودي" مسلمة الاختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها فالميتافيزيقا تفكر حقيقة الموجود داخل الشمولية بمعنى في حقيقة الموجودية وليس في حقيقة الوجود ذاته(132)، إن الميتافيزيقا ليس بمقدورها أن تفكر في هذا الاختلاف الأونطولوجي بين الوجود والموجود، فبقي لا مفكرا فيه على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربية(133)، وإذا استنفذت الأونطولوجيا الأفلاطونية كل إمكانياتها في محاولة الكشف عن ما هو الوجود؟ فإنه لا يمكن أن تجد استمرارها إلا مع اكتمال هذا التنظير في الأونطولوجيا الأرسطية، لكنْ كيف حددت الأونطولوجيا الهيدغرية نفسها للكشف عن الكينونته من خلال العودة إلى الأونطولوجيا الأرسطية في ضوء الأونطولوجيا الأفلاطونية؟ وبالتالي ما الذي يبقى من

---

130) تأكيدا على أهمية النسيان كمحور فلسفي للفلاسفة التقويضيين كما يسميهم "بول ريكور" من أمثال هيدغر ونيتشه، نجد نيتشه يقول عن النسيان في مؤلفه، "جنيالوجيا الأخلاق" ما يلي، "النسيان قدرة ايجابية بالمعنى الدقيق للكلمة، قدرة تغلق من حين لآخر أبواب الوعي ونوافذه "...."، فلولاه لما كانت هناك سعادة ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر"، أنظر في هذا الصدد،- فريدريك نيتشه، "أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع دمشق- سوريا ط1، 1981.

131) M-Heidegger: "Qu’appelle -t-on Penser", P154.

132) Beda allemann :"Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P213.

133) Ibid: p 92.

الأونطولوجيا اليونانية ذاتها لاستئناف الأنطولوجيا الأساسية بالمعنى الهيدغري؟ هل هو التقويض النهائي؟ أم العودة الظافرة لاستكمال المشروع الأنطولوجي في ضوء أونطولوجيا أرسطو؟

إنّ مهمة أرسطو في تاريخ الأونطولوجيا، هي توسيع مفهوم الوجود الذي اهتم به أفلاطون من خلال معالجة مقولية -Catégorisation متعددة بحيث لنْ تكون فرضية الماهية "Essence" والضرورة المرافقة لها ضمن هذه المعالجة سوى صيغة ممكنة من بين صيغ أخرى(134)، حيث يحدد هيدغر كنقطة بداية لفكره مع أرسطو عبارة قالها أرسطو هي "يوصف الكائن بطرق متعددة"، والتي وضحها "فرانز برنتانو" في مقالته المعنونة "تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو" 1862 حيث كانت هذه المقالة هي القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر التي جعلته يصمم على توجيه فكره نحو السؤال عن معنى الكينونة في ضوء أونطولوجيا أرسطو(135).

إنّ مشكلة الوجود عند أرسطو تتمثل في وضع نظرية للوغوس-Logos بإمكانها التعبير عن احتمالية وتعددية ما هو موجود، دون السقوط في مأزق أو وضع إشكالي يتغذى من الأفلاطونية، غير أنّ أرسطو مثل أفلاطون يريد حل السؤال المطروح كيف يمكن التوفيق بين معيار الضرورة وواقع التعددية والاحتمالية في الوجود؟ ذلك أنّ نظرية المثل لا تعرف سوى ما هو براهني بالضرورة، ولهذا وجب تعويضها وسيتحدد البديل في نظرية القضايا والحكم(136)، حيث يرى أرسطو أنّ الوجود المتعدد واحد والوجود من حيث هو وجود متعدد، وذلك حسب الفعل والقوة مثلا أو حسب المقولات العشر التي تعلن في كل لحظة عن الموجود كما هو موجود، فهي

---

134) ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص 34.

135) François Daster: "Heidegger est la Question de Temps", P 22.

136) حول الفكرة أنظر كل من/ - أرسطو، "الفيزياء أوالسماع الطبيعي"، مرجع سابق، ص39. وكذلك، وولتر ستيس، "تاريخ الفلسفة اليونانية" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص173، ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ص34، ص35.

جوهر كل وجود، ولكن الوجود بالمعنى العام والرفيع"[137]، وبالتالي فإنّ الأونطولوجيا الأرسطية في إجابتها عن سؤال الوجود فإنها تنطلق من إفتراض التعدد، ولكن كيف يمكن للوجود أن يتحدد إذا كان متعددا بالضرورة؟

إن التعدد لا يعني إنتفاء الوجود في الصيرورة والتغير، بل أن الوجود متعدد من حيث أن له محمولات كثيرة، ولكنه في صورته واحد دون أنْ يكف عن الوجود، بمعنى أنه يكون ضروري ولا يمكن أن يكون واحدا متمركزا ومتكثرا في آن واحد وضمن نفس الزاوية، فإمّا أنه واحد وإمّا أنّه متعدد، ولهذا فإن ملفوظ "الوجود متعدد" كما يرى "ميشال مايير" هو بكل ببساطة عبارة متناقضة [138]، لكن أرسطو من جهة أخرى يدافع عن فكرة أن الوحدة والتعدد بالنسبة للوجود لا تفهم بنفس المنظور فالوجود واحد كموضوع ومتعدد كمحمول، فمثلا سقراط هو سقراط ومحمولاته كثيرة، الوجود ضروري كموضوع وكينونته يمكن أن توجد بأشكال مختلفة تحيل إلى مقولات مثل: الكيف، الكم الوضع،.....الخ، لكن بهذا نجد أن أرسطو أوقع الوجود في تناقض متردد فالوجود ضروري كموضوع لكنه ينحل في عدد من الموجودات، بهذا يكون علم الوجود أو الأنطولوجيا علماً مستحيلا[139]، يقول هيدغر "إن أرسطو لم يتصور أبداً فكرة نفي العالم الخارجي، بل وحتى أفلاطون ذاته لم ينفي أبداً العالم الخارجي ولا حتى بارمينيدس أو هيرقليطس، إلا أن هؤلاء المفكرين لم يثبتو على الإطلاق الوجود الحاضر للعالم الخارجي"[140]، وإذا كان هناك من إحراج عالق بمسألة الوجود يتركنا فيه أرسطو فإنه سيكون حتما هذا الإحراج "الوجود متعدد لكنه واحد لأنه وجود" وهي التناقض بعينه، لأن كل تحديد للوجود سيلغي حتما

137) ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص25.

138) المرجع نفسه، ص25، ص36.

139) المرجع نفسه، ص20، ص25.

140) M-Heidegger :" Qu’appelle-t-on Penser ", P 45- p 46.

وضوح التصور الذي نكونه عنه، لكن حقيقة الوجود كما يرى هيدغر تبدأ بهذا القدر الحتمي لتاريخه، الذي لا يظهر لنا لأول مرة كما هو عليه إلا عندما نعيد التفكير به[141]، غير أن أرسطو في نظر هيدغر لم يفعل سوى وضع هذه المقولات واستنتاجها دون معرفة المعنى الذي تتوحد عنده وهو معنى الكينونة؟ ومهمة هيدغر هنا هي البحث عن حقيقة الكينونة من حيث هي كذلك أي بعيدا عن إقحام الطابع المقولاتي عليها، لأن السؤال الأونطولوجي جعله يسأل عن أساس هذه المقولات ذاتها كحامل حقيقي للوجود[142]، لكن حقيقة الوجود كتصور لن تجد لها مضمونا إلا انطلاقا من القضايا المنطقية "المقولات" وبالتالي فإن البحث عن الكينونة كحقيقة لا يمكن أن تتحدد إلا في الإمكان المنطقي "القضايا"، لأن الوجود هو ما تحمله القضايا، وهذا هو بالضبط الخطأ الذي وقع فيه أرسطو، يقول هيدغر "ليست القضية هي مكان الحقيقة، بل الحقيقة هي مكان القضية"[143].

إنّ ما يريده هيدغر هو أن يجعل من الحقيقة أمرا من شأن الكينونة أكثر من كونها مجرد بعد للحكم "القضية" وبالتالي يسقط التعريف التقليدي للحقيقة الذي يعتبر القضية مكانا لها، لأنّ أرسطو اعتقد أنّ ما هو حقيقي لا يمكن أن يكشف إلا في بنية قضية منطقية، يمكن التعبير عنها تعبيرا لغويا، غير أنّ أرسطو بهذا لا يضيف شيئا جديدا لمعنى ما هو حقيقي سوى التوضيح والكشف المنطقي وإحضاره في قضية منطقية[144]، بيد أنّ ما يحضر في القضية ليس هو الحقيقة وإنما الحقيقة كتصور لما هو كائن تكشف عن نفسها في قضية وبالتالي لا تصبح الدعامة المنطقية

141) ميشال مايير، المرجع نفسه، ص25، ص34.

142) المرجع نفسه، ص21.

143) مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة "، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توباقل للنشر، الدار البيضاء، ط1996،2 ، ص53.

144) مارتن هيدغر، "في ماهية الحقيقة"، ضمن مؤلف، "نداء الحقيقة"، مصدر سابق، ص257، ص 258.

هي التي تتحكم في الحقيقة، ولكن الحقيقة بقدر ما هي معنى يكشف عن الكينونة إنّ موضوع الحقيقة هو الكينونة وحدها لاغير، وهكذا يندفع الفكر الهيدغري نحو تقويض الأونطولوجيا الأرسطية لضمان قيام أونطولوجيا للكينونة.

إنّ ما يقوله أرسطو في نظريته الأونطولوجية المعرفية عن الوجود من حيث هو جوهر يتقابل بالضد مع ما يفترضه هيدغر عن الكينونة، حيث جعل أرسطو من الجوهر ما هو أول في ذاته وما هو أول بالنسبة إلينا، أي الإحساس الذي ينتقل إلينا عبر المحمولات المنبثقة من المحسوس، في هذه الميزة المعرفية يتأكد الانطلاق من الخاص قبل الصعود إلى العام الذي يعد دعامة للصفات الحسية وهو بذلك سابق عليها من وجهة نظر منطقية وأونطولوجية(145)، غير أنّ هذه الأسبقية تصبح غير مفهومة، ولئن كان أرسطو حدد الجوهر بإعتباره متضمنا للمحمولات بشكل قبلي وماهوي، وهذا يعني التأكيد على أن الجوهر يوجد في صفاته، إن الجوهر حسب هذا هو ما ليس هو وليس هو ما هو قول يبدو متناقضا لولا أن أرسطو فرق بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، بين نظام المعرفة الإنساني ونظام الأشياء(146)، وعلى الرغم من أن هيدغر أبقى على هذا التميز بين الDasein وواقع الأشياء ونظامها "الموجود" لكن من واقع أونطولوجي ناتج عن تجاوز الميتافيزيقا"(147).

هكذا فإنّ الوجود في وحدته لن يكون عند هيدغر إلا الـ/وجود Sein ويسمى بالموجود المتعدد Das seiende، على هذاّ المنعطف يتقوض التصور الأرسطي للوجود الواحد والمتعدد، حيث تنفجر بنية الموضوع والمحمول عند هيدغر ضمن الوجود والموجود(148)، بهذا المعنى فقط يمكن بلوغ الوجود بواسطة البنية

145) ميشال مايير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر "، مرجع سابق، ص32.

146) المرجع نفسه، ص43.

147) M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent Nulle Part". p297.

148) ميشال مايير، المرجع نفسه، ص37، ص39.

الأونطولوجية للدازاين-Dasein، وتتضمن هذه البنية في الآن نفسه اختفاء وانكشاف الوجود، والحق أنّ الوجود عند هيدغر متجاوز لكل خطاب، لأن الوجود ذاته ليس إلا الصمت الثاوي خلف كل سؤال حوله، والذي لا يمكن دركه إلا عن طريق الإنصات الصامت[149]، إن هذا الصمت هو بالضبط إمكانية الارتباط بالكينونة من خلال التأسيس الأونطولوجي للدازاين، حيث توجد البنية الأونطولوجية المزدوجة عند هيدغر بعيدا عن النزعة القضوية الأرسطية برمتها فالوجود هو ما يحتجب بواسطة الموجود، أي الوجود ينحل في الموجود وينكشف ضمنه في الوقت ذاته[150]، ولن ينفع سؤال العلية أو السببية في إخراج الوجود عن إختلافه الأونطولوجي، لأنّ التأسيس الأونطولوجي يقوض من جهة أخرى سؤال العلة أو السببية الأرسطي، فقد اعتقد أرسطو أنّ دور العلم هو منح اللوغوسLogos ضرورة بالفعل، لأنّ مبدأ التناقض يضمن هذا كضرورة برهانية[151]، إن سؤال الأساس كما يفهم عند هيدغر ليس هو سؤال العلة[152] سؤال العلة افتراض مسبق وقبلي "ماهوي وتصوري" والأونطولوجيا تتجاوز الميتافيزيقا التي تتشبث بالأساس وبالضرورة[153]، لأن الميتافيزيقا منذ أرسطو تحددت كأونطولوجيا أو كعلم بالوجود من حيث هو موجود، ولئن كانت الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، فهي تفكر في وجود الموجود، إلاّ أنها لا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود"[154]، وصفوة القول

---

149) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص46.

150) إنَّ هيدغر يفهم الكلمة ذات الأصول الإغريقية "اليتيا-Aletheia" بـ"الاختفاء"، عوض عن كلمة الحقيقة فهو يهدف إلى العودة بنا إلى الأصول الإغريقية، إلى اليونان بالضبط إلى فكر هيرقليطس من خلال مقولته، "إن الذي يميز الظهور هو اللاإختفاء"، أنظر في هذا الصدد M-Heidegger: « De l’essence de la vérité », P 273.-

151) ميشال مايير،" مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص58.

152) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص98.

153) ميشال مايير،"نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق ص26.

154) M-Heidegger: "Chemins qui ne mènent nulle part", p297.

أنّ الأونطولوجيا اليونانية وبالتحديد مع "أفلاطون/ أرسطو" وضعت حداً أونطيقيا للأونطولوجيا، وهذا عكس ما يريده هيدغر من الأونطولوجيا، لأنّ التأسيس الأونطولوجي عند هيدغر يفهم تماما بعكس الأونطولوجيا اليونانية، لأنّ هدفه هو سؤال معنى الكينونة؟ هذا السؤال لنْ يتأتى إلا بالتأسيس الأونطولوجي للDasein-، تأسيساً أصيلا بعيداً عن التأسيس الموجودي أو الأونطيقي الذي انتهت عنده الأونطولوجيا اليونانية هكذا تبقى الأونطولوجيا اليونانية عند أفلاطون وأرسطو بدون أساس، فليس هناك من مستوى موجودي عند هيدغر بدون أساس أونطولوجي أصيل، وبما أن الأونطولوجيا اليونانية هي الأصل الذي منه أخذت كل أونطولوجيا تستمد أصولها يبقى التحليل "الموجودي" هو تحليل هذا الكائن القبل– أونطولوجي، ولعل هذا ما يبرر من جهة أخرى أنّ عودة هيدغر إلى اليونان كقدر لتاريخ ظهور الوجود على الرغم من أنها تقوم على التقويض والتجاوز الأونطولوجي إلاّ أنّ هيدغر وجد في العودة إلى تفكيرهم الأساس الذي يستمد منه كل تفكير ماهيته ، لذا يرى هيدغر أن أي حوار مع تاريخ الفكر لا يكون ممكنا إلا بالعود على البدء[155]، إنّ هذا البدء لا يحدده هيدغر بميتافيزيقا أفلاطون أو أرسطو، لأن الوجود إنحل في مباحث الفيزيقا والميتافيزيقا إلى تصور ماهوي وثابت، هذا ما يبرر إستئناف هيدغر تفكير الوجود كما فكره المفكرون اليونانيون الأوائل، أي فلسفة ما قبل سقراط، لكن إذا كان هيدغر ومنذ عهد "الوجود والزمان" 1927 يسعى لقابلية النفاذ إلى سؤال الكينونة الذي حدد اليونان معالمه الأولى بشكل أو بآخر، فإنّ هذه العودة إلى اليونان هي التي تحمل في ثناياها كل سر الأونطولوجيا الهيدغرية، لأن سؤال معنى الكينونة بقدر ما يكون عامل تقويض وتجاوز للأنطولوجيا اليونانية بقدر ما يجد أصوله الأولى في هذه الأونطولوجيا بالذات[156]، وكما يرى ميشال ماير

155) Ibid, p283.

156) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى كل من/

نجد أنفسنا أمام احتمالين فإما أن الدازاين قادر أونطولوجيا النفاذ إلى الكينونة وفي هذه الحالة لا نفهم لماذا وجب انتظار صدور مؤلف "الوجود والزمان" كي ينكشف هذا النفوذ بوضوح؟ وإمّا أنّ هناك خاصية تاريخية في هذا الانكشاف، وفي هذه الحالة لنْ يعود هذا الأخير مرتبطا بأي تكوين أونطولوجي للدازاين، الذي يصبح وصفه بألفاظ الوجود في كليته "كينونته" بمثابة خدعة وينتج عن ذلك أن تأسيس الدازاين يعرف دوما مسبقا مادام مقذوفا به في العالم مع جهله به، أيْ اختلاف الوجود عن الموجود(157)، بيد أنّ الموقف لم يحسم بعد، لأن تاريخ الأونطولوجيا الذي بدأ إرصانه النظري مع الميتافيزيقا الأفلاطونية سيظهر في ثوب جديد "الذاتية المتعالية"، والتي هي الإرث الظافر للميتافيزيقا الأفلاطونية، لأن تاريخ الأفلاطونية هو تاريخ الميتافيزيقا الغربية والفلسفة الغربية....كلها فلسفة أفلاطونية(158)، وإذا كان الهاجس دائما هو البحث عن تأسيس ممكن للDasein، كيف والحالة هذه يكون استئناف هذا السؤال مشروعا أمام هذا القدر الحتمي لتاريخ الأونطولوجيا الذي حقق كل إمكاناته في نسق الذاتية المتعالية؟

-M-Heidegger: " Nietzsche" , I, P 182.

-M-Heidegger: " Qu'appelle –t– on penser ", P210-p 215.

-François Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", P117-p118.

157) ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال".

158) M-Heidegger: "Nietzsche". I , P 20.

2.II. الدازاين وَتَفْكِيك الذَاتِيةُ الْمُتَعَالية

إنَّ إمكانية التفكيك الأونطولوجي من أجل إقامة أونطولوجيا أساسية على دعامة الدازاين، تستوجب حتما تقييما أحادي الخط لتاريخ الأونطولوجيا الحديثة فيما يسمى أونطولوجيا الذاتية المتعالية، إن موقف هيدغر من تاريخ الفلسفة الحديثة يتضح من خلال التفكيك الأونطولوجي لنسق الذاتية المتعالية[159]، هذا النسق يحدده هيدغر في نظم واحد ابتداء من اللحظة الديكارتية مرورا بكانط وهيجل إلى هوسرل ونيتشه.

يقول هيدغر"... لقد أصبحت الحقيقة يقينا للتمثل وتحدد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا ديكارت، فعنوان الكتاب الرئيسي لهذا الأخير "التأملات"... والميتافيزيقا الحديثة بكأملها بما فيها نيتشه، سوف لن تحيد عن هذا التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه ديكارت"[160]، وإذا أمكن لهيدغر أن يثبت بأن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الذاتية الديكارتية التي ستتحقق كذاتية متعالية عند "كانط وهوسرل" وكروح مطلق عند هيجل وكإرادة قوة عند نيتشه، فذاك يعني أن التفكيك الأونطولوجي مهمة قد أنجزت[161]، وبداية هذا التفكيك ستتحدد بالذات الديكارتية.

---

159) والحق أن تجاوز فلسفة الوعي أو الذات قد حدد قبل هيدغر، من طرف مدرسة الشك والارتياب كما يسميهم "بول ريكور" في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا" وهم "ماركس، نيتشه فرويد"، حيث تم اعتبار "العمل وإرادة القوة واللاشعور"بديلا للنزعة الذاتية، التي أسستها الميتافيزيقا الديكارتية.

160) مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، مصدر سابق، ص176.

161) إن الأزمنة الحديثة حسب هيدغر تشكيلة تاريخية أساسية تتسم بتحديد كينونة الكائن كذاتية وتشمل الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه والتي من سماتها الجوهرية نذكر/- أولوية العنصر الرياضي الذي يجعل المعرفة القائمة عليه هي التي تؤسس وتقيم كل معرفة وكل ما يمكن معرفته من قضايا أولية لا تستلزم أي أساس آخر/- تحديد الحقيقة كيقين/- إقامة الأنا أفكر كحقيقة أولية يجعل الحقيقة هي قبل كل شيء اليقين الذاتي التلقائي للذاتية الإنسانية المشرعة والمشكلة لموضوعية الموضوع/- تنصيب اليقين الذاتي للفكر كمحكمة تقرر ماهو موجود وما هوحقيقي/- فهم المعرفة والفعل كتسليم للإنسان إلى ذاته وهو يمارس الكوجيتو (الأنا أفكر) في الإرادة، يمكن

2.II.أ. الدازاين وَاَلْذَاتْ "دِيكَارت"

لقد اعتبر ديكارت الذاتية المتعالية كوجيتو/أنا أفكر، أنا موجود، بداهة أولى تم اكتشافها لتأسيس الفكر تأسيسا أونطولوجيا ميتافيزيقيا بشكل يقيني حيث أسس في كتابه "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" مخططا لأونطولوجيا الذاتي انطلاقا من الذاتية التي تحددت كوعي[162]، وبهذا تم اتخاذ الذات أساس كل علاقة مع الوجود والحقيقة، ويكون ديكارت قد أحدث انقلابا في الأساس الذي ينبغي للحقيقة أن تقوم عليه وفي الأرض التي يتعين للانسان أن يقيم عليها علاقته بالموجود[163]، فمع اللحظة الديكارتية في القرن السابع عشر انحدرت البداية الفعلية لعهد الذاتية المتعالية، حيث أخذت طابعا تأسيسيا سيتحقق فيما بعد عند كانط وهوسرل، لقد تأسس مع ديكارت خطاب فلسفي حول الذات، أي تأسس الوجود معه على الفكر من خلال الذات المفكرة والمتيقنة من ذاتها عبر تمثلها لذاتها Representation، هذا التأسيس وجه الفكر الغربي نحو مركزية الذات وتم إعتبارها المنطلق الأول لتأسيس الحقيقة، وبهذا فإن الميتافيزيقا الديكارتية ميتافيزيقا للذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجودا يعطى للذات وتصبح الذات هي أساس الوجود[164].

أن يتصور هذا العصر ذاته أيضا كعصر تصورات العالم Weltanschauung، من حيث أن العالم موضوع هنا كصورة مدركة"/- أنظر :

- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة و انتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية، ط1 2006، ص75، ص76.

162) R-Descartes:" Méditations ",paris, Bibliothèque, 1951, P 10- p18.

163) محمد مطوع، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق، المغرب، د- ط 2002، ص127.

164) عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر"، ط2، دار توبقال الدار البيضاء، 2000.

يقول هيدغر"... هكذا صار بالإمكان أنْ يكون هذا الشيء الملزم هو الذات الإنسانية وقوانينها، أو هو الموجود المؤسس والمنسق في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذه الذات أو هذا التعدد الغفل، هذا السديم الذي لم ينتظم بعد والذي يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعة"[165]، إنَّ هذه الموضعة الحقيقية كأساس للوجود في العالم استحالت مع ديكارت وتحولت إلى مجرد تمثل، فلقد أصبح معنى التفكير بالنسبة للذات المفكرة تمثلا، إنه علاقة متمثلة بما هو متمثل، ولقد توصل ديكارت إلى هذه الحقيقة بعدما حرره الشك من عالم الإحساسات والآراء من عالم الخدع، لأنه رأى "أنَّ من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك في وجوده حين يشك وأنَّ السبيل في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا بهذا الإعتبار أخذت كينونة هذا الفكر على أنه المبدأ الأول"[166] والذي من خلاله يمكن بناء الحقيقة الكلية والتامة تلك الحقيقة الواضحة وضوحا يقينيا بالنسبة لذلك المبدأ، إذ هو يعبر عن ماهية قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غيرها كي توجد[167]، حيث يصبح الوجود يتأسس عليها ولا تتأسس هي عليه فلحظة الشك جعلت ديكارت يرتاب في جميع معطيات التجربة، ولم تجعله يكشف فقط عن قواعد المنهج الذي يمكن أنْ يقيه من الأوهام، لكن إذا تم تحديد الذات المفكرة كـ"فهم" مطلق ومعرفة يقينية تؤسس الوجود، فإنَّ ذلك يتقابل بالضد مع "الفهم" كما يحدد في الدازاين كوجود في العالم"عارف"، إنَّ الكوجيتو الديكارتي إذْ يؤسس

165) مارتن هيدغر، "التقنية– الحقيقة– الوجود "، مصدر سابق، ص172.

166) رينيه ديكارت، "مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة، ط1، 1993، ص38.

167) ويقول ديكارت أيضا في، "مقالة الطريقة"/ "في ما كنت اعتقاد أن كل شيء مزيف وكاذب لزم بالضرورة أن أكون أنا صاحب الاعتقاد، شيئا ما، وعندما لاحظت وجود هذه الحقيقة أنا أفكر فإذا أنا موجود، بشكل ثابت، مؤكد لاريب فيه، قررت أن أتبناها كأول أساس لبناء الفلسفة التي أصبو إليها René Descartes « Discours de la Méthode1951.paris.

فعالية الذات كقدرة معرفية فإنه يجعلها سيدة اللعبة كلها ولها المسؤولية في تأسيس الحقيقة والوجود هذا ما يطرحه ديكارت في التأمل الرابع من "التأملات في الفلسفة الأولى"[(168)]، إذ حتى الزلل والخطأ يزول بمجرد أن تقوم الذات بعملية الشك، حتى الوهم والجنون لا يمكن أنْ يصيب الذات المفكرة لأنها تفكر، هذا هو بالضبط مبرر انثناءات ديكارت نحو الكوجيتو "أنا أفكر/ أنا موجود"، حيث يبنى الوجود ويتعين من خلال الذات، ولكن إذا كان الأمر هكذا فمن الذي يعطي هذه القدرة للذات أن يجعلها تفكر؟

إنَّ الذات نفسها تنعكس على ذاتها-Refleixion، الذات بإعتبارها أساس كل كل حقيقة[(169)]، في حين يرى هيدغر أنَّ الإنسان كذات متمثلة يترك نفسه عرضة للاستهامات، أي أنه يتحرك في نطاق المخيلة وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة[(170)]، إنَّ هذا الارتداد الانعكاسي هو الذي مكن ديكارت من وضع الذات لذاتها كمبدأ أول محدد مسبقا كقدرة معرفية، إذ الانعكاس هو داخلية الذات التي لا تستطيع أنْ تعرف المواضيع إلا إذا كانت كذلك، بيد أن الدازاين عند هيدغر كقدرة مموضعة للمواضيع في وجوده في العالم لا يفترض القدرة الداخلية المسبقة للتمثل، لأن وجوده في العالم سابق على كل تمثل ومعرفة "فهم"، إنَّ التمثل عند ديكارت معناه في الأخير إثبات شيء ما أمام الذات وفي مواجهتها[(171)]، انطلاقا منها يتأمن ويتقرر بما هي عليه

168) R-Descartes: "Méditations", paris, Bibliothèque, 1951.

169) M-Haidegger: "Essais et Conférences". P98.

170) مارتن هيدغر، "التقنية– الحقيقة– الوجود"، مصدر سابق، ص169.

171) إنّ علاقة الذات الديكارتية بالأشياء كما حددها ديكارت تفهم بأكثر من ذلك، سواء كانت هذه العلاقة عبارة عن رغبة أوإرادة أوانفعال أو عن اتخاذ موقف أوعن إحساسات وانطباعات، هي وقبل كل شيء علاقة تتحقق في شكل تمثل، فقد بين ديكارت هذه العلاقات بوضوح في آخر كتبه "انفعالات النفس"، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1 1993، والتي يمكن أن نخلص منها إلى أن علاقة التمثل هي علاقة كوجيتو.

"الذات"[172]، إن التأمل هنا كما يرى هيدغر لم يكن أبدا وفاقا مع الحاضر في التأسيس للمنفتح بدون اختفاء حيث يتخذ ذلك الوفاق نفسه من حيث هو نمط خاص من الحضور المنفتح على ما يحظر في اللإختفاء مكانا له، انه لم يعد في أساسه "انفتاح على... بل صار وعيا بـ... وإدراكا لـ..."، فمع ديكارت كف الموجود على أن يكون هو الذي ينشر ببساطة هيمنته بالهجوم على مجال النفوذ، بل أصبح مجالا يظل بدوره في حاجة إلى تأمين[173] إنَّ هذا التأمين افتقدته الديكارتية وراحت نابذة له تقيم دعائم الذاتية، بينما يجده هيدغر في الحضور كمجال للمنفتح الأصيل للدازاين ، لأنَّ هذا المفهوم هو الذي ظل بالضبط يحتفظ بصدى ما عرفه الوجود الإغريقي في حصوله أي بالابوخيزيتيا والابيخيمينون[174]، ولكن في شكل حضور صار مجهولا وخارج نطاق السؤال بالنسبة للديكارتية[175]، أي في شكل ثابت مستقر ومطلق لما يوجد في المواجهة "حاكمية الذات كحضور"، إنَّ هذه الإشكالية الديكارتية التي افترضت في الذات قوة تثبت ذاتها عبر تمثلها لذاتها تبقى دائما لا مفكرة عند هيدغر وفي نهاية الأمر نجد أن الذات هي التي تؤسس المعرفة وتفترض الأسس القبلية لها "وجود الله والعالم الخارجي"، وهو الشرط الذي يبرر فعالية الذات، بيد أن القدرة القبلية للذات ليس سوى إنتاج محض للذات، وعلى هذا يظهر عجز مبدأ الذاتية الديكارتي وكذلك هذه الفعالية التي تدعي الاختلاف خارج الوجود وتبقى

172) مارتن هيدغر، "التقنية– الحقيقة– الوجود"، مصدر سابق، ص170.

173) المصدر نفسه، ص173.

174) المصدر نفسه، ص169.

175) لقد ظهرت ماهية الحضور بالنسبة لهيدغر في مقولة لبارمينيدس، "الفكر من حيث هو إدراك يستمد كينونته من كينونة الكائن"، التي لم تفهمها فلسفة الذاتية المتعالية، وأولتها بأن كينونة الكائن (وجود الموجود) حضور الحاضر بالنسبة للذات، وهكذا فالجواب قفزة في الظلام. حول هذه الفكرة أنظر:- عبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص76. عبد السلام بن عبد العالي "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا"، ص102.

أونطولوجيا الذاتية بدون أساس، إن الكوجيتو في النهاية تفكير في العالم وبالضبط هو الوجود أمام هذا العالم، إنه الوجود بالقرب من الأشياء، إنه الDasein، إنَّ الدازاين أصبح مع هيدغر طريقًا نحو خاتمة الكوجيتو "الذات"، حيث لنْ يبقى سوى الاختلاف الأونطولوجي المحض والبسيط بين الدازاين والموجود كإنفتاح وانغلاق "حجب وكشف"، بيد أنَّ تفكيك الذات الديكارتية ليس خاتمة لنهاية الأونطولوجيا الحديثة، لأنَّ هذه الذات قد وجدت امتدادها الظافر في فلسفة كانط ومن بعده هيجل، بل وحتى ادموند هوسرل[176].

176) وهكذا تتشيد الحداثة على مبدأ الذاتية الديكارتي، فكل موضوعي واقعي يحتاج الى مبدأ الذات "الأنا أفكر الديكارتي، الذاتية المتعالية "كانط هوسرل" الروح الذاتي "هيجل"...، إذا في بداهة الأنا أفكر تتوطن الذات الحائزة على يقين مطلق، هذا اليقين الذي سعت جل فلسفات الحداثة الغربية "كانط، هيجل، هوسرل،..الى محاولة توطينه ابتداء من الاستأناف الديكارتي له، أنظر / - علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، ص197، ص254.

2.II.ب. الدازاين وَ الذَاتْ "كَانط"

إنه إذا كان هناك اختلاف جوهري بين ديكارت وكانط، فإنه يظهر من تصور كانط للكوجيتو، والذي قال في مضمونه "إنَّ الأنا أفكر يجب أنْ يكون مواكبا لجميع تصوراتي، إذْ من دون ذلك سيكون شيء متصورا فيا لا يمكنه أنْ يفكر البتة وهذا يعني إمّا أنْ يكون التصور ممتنعا وإمّا أنْ يكون لا شيء بالنسبة إليَّ على الأقل"[177] هذاّ الكوجيتو يبين لنا أنّ ما يآخذه كانط على ديكارت، هو أنَّ الذات أصبحت ما يقابل الموضوع، ولنْ تعود هي موضوع المعرفة، إنها مبدأ وحدة الإبصار التأليفية الأصلية والشرط الضروي لكل فكر[178] ، غير أنَّ التصور الذي يمكن أنْ يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدسا، فكل متنوع الحدس هو على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها كوحدة أصلية، أيْ كإبصار محض لا ينتمي إلى الحساسية، لأنه إبصار أصلي متميز عن كل ماهو أمبريقي[179]، إنَّ وحدة الإبصار الأصلية هذه هي ما مكن كانط من وضع الأنا أفكر كقدرة متعالية لإمكان المعرفة القبلية، لأن المعرفة الإنسانية كما يبين كانط في "نقد العقل الخالص" تبدأ من مصدرين أساسيين هما الحساسية والفهم[180]، لأنه رأى أنَّ المتنوع المحدوس يتألف في الوحدة التأليفية المعطات قبليا "مبدأ هوية الإبصار" الذي سبق قبليا كل تفكير متعين[181]، بما أنَّ الذات لا تعرف إلا من خلال ربط متعين للمتنوع المعطى "وحدة الوعي" كشرط قبلي يحقق الموضوعية وحسب هذا فإنَّ الربط لا يحصل في الموضوعات كما أنه لا يمكن أنْ يستمد بواسطة الإدراك الملقى أمام الفهامة[182]، بلْ إنه من عمل الفهامة ذاتها

177) إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص 100.

178) المرجع نفسه، ص 102.

179) المرجع نفسه، ص 103.

180) M-Heidegger : "Kant et le problème de la Métaphysique", P 97.

181) إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص 100.

182) المرجع نفسه، ص101.

إنه القدرة القبلية للذات التي هي ليست هي نفسها شيئا أكثر من القدرة على الربط القبلي، لأنها المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها[183].

هكذا يبين كانط في مؤلفه "نقد العقل الخالص" المبدأ القبلي للذات من خلال سؤال المعرفة كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم قبلي أن تكون؟[184]، السؤال الذي أصبح مع هيدغر سؤالاً أونطولوجيا متجاوزا لسؤال إمكان الميتافيزيقا ذاتها[185] ولهذا فإنَّ مشروع كانط برمته هو إعادة تأسيس الميتافيزيقا الحديثة، من خلال القدرة القبلية للذات في التأليف والربط "وحدة الكوجيتو"[186]، وبالتالي فإن القدرة القبلية للذات هي مبرر وجود المعرفة، لأنها تتمكن بفضلها من موضعة المواضيع وتمثلها، لكن كيف يمكن للذات انطلاقا من الإبصار القبلي أن تربط علاقة مع مواضيعها؟ إنَّ كانط يجعل هذه العلاقة في ملكة الخيال المتعالي كنشاط عضوي لأن الخيال المتعالي هو إمكان قيام معرفة الذات[187]، حيث أنَّ وظيفة ملكة الخيال هي إبداع شيمات تتوسط عملية المعرفة بين الفهم والحساسية[188]، ولئن كانت المعرفة تقوم على تلاق بين الذات والموضوع فإنه لابد أنْ يتوفر للذات شرط المقابلة والملاقاة والاستجابة وهذا الشرط هو ملكة الخيال كأفق قبلي يشكل الصورة ويحتفظ بها في الذهن كإستعداد لإمكانية ملاقاة الموضوعات، ولذلك شكل الخيال الإمكان القبلي أو الأساس "إمكان التعالي" للقاء الموضوع ويتحدد هذا الأفق المرسوم بوسمه خطاطات ورسوم والخيال هو بالضبط ما من شأنه أن يمنح ذلك[189]، وفي

183) المرجع نفسه، ص 101، ص102.

184) المرجع نفسه، ص52.

185) Ibid :P 257.

186) كانط، المرجع نفسه، ص119.

187) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P 213.

188) Ibid: P220

189) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص411.

هذا يشرع كانط في الربط بين دور الخيال والزمن، ولكن الأفق الأنطولوجي عند هيدغر يتجاوز كل هذه التحديدات الإبيستيمية، لأن ملكة الخيال لا يقام لها قائمة إلا لأنها متعلقة بأفق الزمن، وهكذا يصبح في نظر هيدغر الخيال هو الزمن نفسه بمعنى ذاك الزمن الأصيل الذي سماه الزمانية(190)، وترتكز قراءة هيدغر لكانط في ضوء اشكالية التعالق بين الكينونة والزمن، فلئن كان كانط قد تسأل عن كينونة الكائن، فإنّه ربط من حيث لا يعلم ولا يحتسب، بين هذه الكينونة والزمن، إن الزمن هو الشرط اللامشروط الذي به يمكن لملكة الخيال أن تباشر نشاطها، لكن كانط لم يفهم العلاقة الأنطولوجية بين الخيال والزمن وتصور أن دور الخيال هو النشاط القبلي ببيان الوحدة الأصلية للادرك المتعالي بما هي أعلى ما بلغه منطقه وارفعه(191) وبهذا الشكل منح كانط الذاتية المتعالية الكلمة الفصل في عملية المعرفة التي تعطي للعالم مضمونا يمكن إدراكه قبليا لأنها هي القدرة على رد المضمون القبلي إلى مجرد علاقات محضة(192)، وبالتالي فإنَّ تحقيق المعرفة في شموليتها يشترط توفر المعيار القبلي الذي هو الشرط المتحدد كمستقل عن التجربة(193)، فهو الشرط الخاص بالمعرفة المتعالية والتركيب المتعالي، ذاك الذي يشكل الشروط القبلية للتجربة، لكن الشرط المتعالي لإمكان المعرفة في نظر كانط لا يهتم بالموجود، بقدر ما يراهن على الأفق القبلي للفهم والمعرفة، فهو لا ينتج الموجود ولا هو موضوعا للتجربة، لأن التجربة تحتاج الى مجموعة من المبادئ القبلية، التي يتخذ منها هيدغر درباً للتدليل الأونطولوجي عن موضوعية الموضوع(194)، ولهذا فإن الهدف من النقد في المؤلف

---

190) المرجع نفسه، ص404، ص405.

191) المرجع نفسه، ص405.

192) كانط، "نقد العقل الخالص"، مرجع سابق، ص100.

193) المرجع نفسه، ص101.

194) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص293.

الكانطي "نقد العقل الخالص" هو بالضبط الوصول الى المبادئ الأولى، أي النسق le system الداخلي للعقل الخالص، وفي هذا يكون المسعى الكانطي هو بالضبط تحديد المعرفة الإنسانية بحدود العالم الخارجي الموضوعي، وهنا وضع كانط الكينونة في وضع محرج، حيث قام بتبرير كل الملكات والقدرات القبلية للمعرفة والوجود "الميتافيزيقا"، يرى هيدغر أنَّ الكينونة عند كانط هي الوضع المطلق لإمكان معرفة الذات، بفعل تلك الحاكمية التي تسيطر بها البنية المقولاتية القبلية المتعالية"[195]، فلم يقدم كانط الاجابة عن السؤال الميتافيزيقي لقيام أونطولوجيا أساسية، ولئن كان يعتقد أنَّ استعادته للميتافيزيقا وبحثه عن دليل أونطولوجي يعفيه من السقوط، فهو حسب هيدغر لم يتحرر من التمثلات الأفلاطونية ومن الأنا الديكارتي[196]، هذا لأنَّ كانط كغيره من الفلاسفة المحدثين لم يستطع أنْ يتحرر من مبدأ الذاتية الديكارتي ولا أنْ يتنصل من حاكميته المعرفية الابيستيمية[197]، ولعل الأهم في فكر كانط عند هيدغر هو انشغاله بالبحث في ما يسميه النزوع الطبيعي في الانسان نحو الميتافيزيقا الذي يدفع حتما الى التركيز على البناء الأونطولوجي للموجود الإنساني باعتباره أساس وجود الموجود وحقيقته[198]، لأنَّ كانط قد "أعاد على نحو بسيط تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثل، وذلك عندما حدد الفعل الأساسيله "للفكر" وهو الحكم على أنه التمثل المتمثل للتمثل الموضوع"[199]، وهنا يظهر أنَّ جوهر العمل الكانطي هو إعادة تأسيس إمكان المعرفة الأونطولوجية، كما يقتضيه التأويل الهيدغري، ولما كانت المعرفة الأونطولوجية تنصب أساسا على معرفة الكائن فإنَّ إعادة التأسيس هذه دارت على مفهوم كينونة الكائن، وبهذا عمل

195) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P184.

196) على حبيب الفريوي، مرجع سابق، ص299.

197) M-Heidegger: "Nietzshe", I, P 245

198) محمد مطوع، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر"، ص143.

199) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، ص203.

كانط على تجلية الدازين الإنسي، بما هو صار عنده الذات وبما هو كان الكائن وبما صار الموضوع، وبما كان الحضور "الكينونة"، وبما الكينونة صارت هي "الوضع" أو الموضوعية بمعني الأمر الذي يتم وضعه، من طرف الذات التي تضع وتتصور الظاهرة من الداخل، والظاهرة تعني ما هو مرادف لتصور الظاهرة(200)، بيد أنَّ هذا التصور ليس هو التصور الفينومينولوجي للظاهرة، وهذا هو الأفق الاشكالي للكانطية(201)، ومعنى ذاك أنَّ موضوعية الموضوع لا يصير مقرا أو معترفا بها إذا لم تقر بها أولا الذات وتعترف أي أنَّ المطلوب هو أنْ تتجاوز الذات الموضوع فتصيره موضوعا بداءً من ذاتها وهذا لأن الموضوع الذي يظهر ويمثل أمام الذات يستمد ويأخذ مبادئه وعلله الأولى من المبادئ القبلية التي تمنحه صفة الوجود والحضور أي القدرة والقوة التي تمنحها الذات المتعالية بما هي الفاتح لإمكان معرفة الكائن وملاقاته(202)، وهكذا فإن التأسيس الميتافيزيقي في المشروع الكانطي يتماثل مع مهمة القضاة ووظيفة التشريع، مما زاد في غموض مهمة النقد، فلا تتماشى مقاضات العقل الانساني بهذه الطريقة القانونية مع طبيعة الوجود الانساني وتناهيه، ولذا فمن الصعب تأسيس أونطولوجيا أساسية للموجود الانساني من منطلق قانوني وهذا هو عينه التناقض الكانطي، فهو يريد أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته كقاض وطرف حكم ومحكوم(203)، بيد أنَّ الدازين من حيث الأساس عند هيدغر لا يمكن أن يستخلص من الكائن ذاته "تمثل الذات المتعالية" بحكم تلك البينونة التي أقرها هيدغر بين الكائن والكينونة، وهكذا كانت مهمة مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" تقويضا لنقد العقل الخالص بما هو التأسيس

200) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص406، ص407.

201) M-Heidegger: "Etre et Temps", P58.

202) محمد الشيخ، مرجع سابق، ص409.

203) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص300.

للميتافيزيقا[204] ولئنْ كان هيدغر لا يوقف النقد ولا التقويض عند أفق بعينه، وفق ما حدده مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، بل يمضي فيه بعيداً إيغالا في التأويل[205]، رُبَّ ايغال في التأويل هو الأفق المتبقي لتقويض صرح الميتافيزيقا الكانطية.

204) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P57.

205) إنَّ وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر يعترف أن قراءته لكانط تحتاج الى معاودة، إذ يرى في كتابه "ما هو الشيء" أن مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" لم يستوفي مقاصد نقد العقل الخالص، إذ يحتاج النقد في رأيه الى تأكيد تناهي الوجود الإنساني زمنا وإبداعا، وهذا من بين ما اشتمل عليه مؤلفه الجديد "ما الشيء"، أنظر - علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص290.

-M.Heidegger-"Qu est-ce qu une chose" .Trad.jean reboul et-jacques taminiaux . Gallimard".1971. p134.

2.II.ج. الدازاين وَذَاتِيةُ اَلْمُطْلَقْ "هِيجل"

لقد اتضح في ما سبق، أنَّ الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت، بدأت تطرح إشكالية الذات، بإعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروعها، المتمثل في جعل الذات "الإنسان" سيد الطبيعة ومالكها، بل إنها حاولت إبراز الذاتية كمشروع وحيد للخلاص، بعبارة أخرى لقد بينت فلسفات الكوجيتو مع "ديكارت كانط" أنَّ الميتافيزيقا لا تقدم مبادئ الفكر بإعتبارها موضوعا للفكر فحسب، وإنما بإعتبارها وضعا وفعلا للفكر[206]، إن هذا البعد النظري لميتافيزياء الذاتية هو ما جعل هيجل يعترف لديكارت أنه أعظم فيلسوف على الإطلاق، لكي يؤسس لكتمال نسق الذاتية المتعالية بأرخنتها، أي منحها البعد التاريخي كخاتمة ظافرة لتاريخ الكوجيتو؟[207] وفي هذا يعتقد هيجل أنَّ نسق الحداثة قد إكتمل معه ابستيميا وأنطولوجيا -في ماهية الروح المطلق-[208]، بينما يقول هيدغر عن النسق كماهية للمعرفة وللوجود "إلى ماهية الصورة المدركة ينتمي الثبات والنسق،... كوحدة للبنية في المتمثل بما هو كذلك..، هنا يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر... عند كل من لبنيتر وكانط، فخته شلنج... إنه لا يكمن مثلما هو عند ديكارت كإنتشار الذات من حيث هي "أنا" وجوهر متناه، بل إنطلاقا من الموناد عند لبنيتر وعند كانط إنطلاقا من الطبيعة المتعالية، وعند فخته إنطلاقاً من الأنا اللامتناهي، وعند هيجل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة وعند شلنج إنطلاقا من الحرية كضرورة لكل موجود"[209] لكن داخل عصر الميتافيزيقا المثالية الألمانية يتم للمرة الأولى النظر في ماهية

206) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان، 1985.

207) إن الذاتية المتعالية هي افتراض داخلي للذاتية المطلقة، في ميتافيزيقا هيجل، والتي تحددت فيها الفكرة المطلقة، أي ما يشرق من تلقاء ذاته للتصور المطلق، تلك التي تحدد ماهية الحقيقة الواقعية -Wirklichkeit أنظر/ - جمال محمد أحمد سليمان،" الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص65.

208) هيجل، "ظاهريات الروح"، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار قباء للطباعة والنشر، 2003، ص165.

209) مارتن هيدغر، "التقنية –الحقية –الوجود"، مصدر سابق، ص162.

التفكير كنسق مطلق، من طرف هيجل[210]، غير أنَّ هيجل في نظر هيدغر لم يفعل سوى إسترجاع قدر الوجود من الميتافيزيقا كنسيان للوجود من حيث هو إختلاف أونطولوجي بين الوجود والموجود، فهيجل نظر إلى تاريخانية الوجود، بما هي تاريخية الروح[211]، وبالرغم من أنَّ تاريخ الوجود كما يرى هيدغر يبدأ بالنسيان، فإنَّ الاختلاف كذلك يظل محتجبا في طي هذا النسيان، فهو يستر ماهيته ويحجبها ولا يظهر إلا طرف من أطرافها (الحاضر-Ousia)[212]، وما هو حاضر هو الوجود وما الوجود إلا وجود المطلق لاغير، من هنا يظهر الاختلاف بين هيجل وهيدغر، فموضوع الفكر عند هيجل هو الوجود الذي ليس إلا الفكر الذي يفكر في الموجودات ويمنحها معقوليتها إنطلاقا من الفكر المطل[213] ، أما بالنسبة إلى هيدغر فإن موضوع الفكر هو ذات الشيئ، أيْ الوجود من حيث يختلف عن الموجود، إن موضوع الفكر عند هيجل هو الفكر الكلي في سياق التصور المطلق، بيد أن موضوع الفكر عند هيدغر هو "الإختلاف بما هو اختلاف"[214]، يجد هيجل الفكر الكلي المطلق في كل ما فكر فيه المفكرون، بإعتباره تمظهرا وتموضعا للفكر المطلق، أمّا "الاختلاف بما هو اختلاف فإنه يظل طي النسيان"[215]، لهذا السبب فإنَّ هيدغر لا ينظر إلى تاريخ الفكر بما فكر فيه المفكرون، بل بمّا لم يفكر فيه بعد، بمعنى "قدر الوجود ذاته في إحتجاب اختلافه الأونطولوجي" وهنا يتضح أنّ هيدغر يفهم تاريخ الفكر من حيث أساسه الأونطولوجي، إنه اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الغربي برمته، إن الدازاين هو

---

210) Beda allemann: "Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l’allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P 213.
211) Ibid: P111.

212) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير، بيروت، لبنان 1985، ص64.

213) هيجل، "ظاهريات الروح"، المرجع نفسه، ص153.

214) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 65.

215) المرجع نفسه، ص65.

وحده من يحدث الانعطاف أن يصبح قدر الوجود وتاريخه، لأنه "ليس اللامفكر فيه عند هيدغر شيء خارج عما فكر فيه بعيدا عنه، فقدر الفكر أنْ يفكر في ما لا يفكر فيه وأن لا يتجاوز ذاته نحو نهاية فكان هيجل البداية والنهاية معا"(216)، ويقتضي هذا حسب التأويل الهيدغري أنَّ هيجل جعل من الكينونة أمراً مطلقا ومن ثم أمراً غير متناه بجعله الانسان محلاً لحلول الشأن المطلق، لكن هيدغر جعل الكينونة أمرا متجاوزا بإستمرار ومتوقفا على الإنسان وحده لا غير، فلا أساس للكينونة إلاّ في علاقة مع الدازاين، ولما كان الدازاين كائنا متناهيا، فإنَّ الأمر يفيد تناهي الكينونة أيضاً(217)، هذا التناهي الذي لم يكن المطلق الهيجلى على دراية به ولا هو فكره، بل هو اللامفكر فيه داخله بسبب من ميتافيزيقا المطلق، لأن "الميتافيزيقا مع هيجل لم تعمل فقط على إهمال مسألة الوجود، بل من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته، هذا القدر جعل من الميتافيزيقا سراً للوجود ولكن سراً لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مبهما"(218)، وإذا كان التاريخ عند هيجل حركة وصيرورة جدلية يعود فيها المطلق إلى ذاته ويبلغ تمام وعيه، في أنْ يكون حاضرا لذاته بعد تخارجه وتشكيله الموضوع، فإنّ ذلك لا يتم إلا في حضور الوعي لذاته الحضور المطلق، أي في المطلق كآخر ذاته مع نفسه(219)، وأمام هذا التعسف المفاهيمي لم يجد هيدغر بداً من إنهاء أسطورة "الحضور"/"ميتافيزيقا الحضور" مع هيجل، من هنا ليس تأسيس الدازاين في أونطولوجيا هيدغر إستئنافا لقدرة الوعي المطلق كما إعتقد هيجل، لأنَّ هيجل ذاته لم يتجاوز ميتافيزيقا الحداثة في تصوره لموضوع الفكر بما هو تمثل للوجود بما هو كذلك في كليته.

---

216) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص306.

217) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص436.

218) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، المرجع نفسه، ص66.

219) هيجل، "ظاهريات الروح"، المرجع نفسه، ص 136.

إنَّ إمكانية تأسيس الدازاين الهيدغري تقف هنا ضد فرضية رجوع المطلق إلى ذاته، بعد تحقيق الإغتنام وكامل الإوتعاء، إن الدازاين في منظور هيدغر هو رجوع الوجود ذاته بدون تخارج، لأنه "الشيء ذاته الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود ولكن على الرغم من ذلك ليس ذاتا تاريخية فليست علاقة الفكر بالوجود عند هيدغر علاقة ذات- موضوع"[220]، مثلما يمكن الكلام عند هيجل عن تمثل الذات لموضوعاتها بيد أنه رفع هذا التمثل تمثلا ذاتيا مطلقا ودفع بالذات الى إدراك ذاتها بعد أن أصبح الوعي بالذات أمراً متحققا مطلقا[221]، وهذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على ذاته كما في الكوجيتو الديكارتي، وإنما انعكاس المباشر مع نفسه بيد أنَّ هذا الانعكاس المباشر ليس إلا تحديد قبلي وماهوي للوجود، الذي جعل من الوجود تصورا مطلقا وأصلا لكل موجود، كما جعل من موضوعية الوجود أمرا متوقفا على التمثل الذي يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على أساس الوجود المطلق[222]، من هذا المنطلق يرى هيدغر أن فلسفة هيجل بقيت في مجال فلسفة الذاتية، لأن "التمثل يجعل الموضوع مقابلا وماثلا أمام الذات، والتمثل ليس إلا تمثل الذات لذاتها[223].

إنَّ هيجل إذن ظل وفيا لديكارت، لأنه أثبت ذاتا هي المطلق نفسه، هذا بالرغم من أنَّ هيجل ما فتئ يؤكد أنه غادر أرض الكوجيتو، لكن المطلق عند هيجل هو الفكر أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته[224]، فليس المطلق الهيجلي سوى الذات الديكارتية وقد منحت "المطلق"، إن فرضية المطلق أعادت إستئناف عصر الميتافيزيقا من جديد، إن ميتافيزيقا الذاتية تقتصر النظر إلى الموضوع على

---

220) عبد السلام بن عبد العالي،"هيدغر ضد هيجل"، ص 75.

221) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص324.

222) عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه، ص75.

223) M-Heidegger: "Hegel et son Concept de l’expérience", P164.

224) عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه.

أنه مجرد حضور أمام الذات، وبالتالي فإن الكينونة ما هي إلا الذاتية، وهذ التصور هو عينه ما بينته فلسفات الذاتية سليلة الكوجيتو الديكارتي والكانطي، ولئنْ كانت تجلية النظر فيها تبين أنها إغتنت بالوعي الذاتي وصارت الى علم ذاتها العلم المطلق فكانت المطلق نفسه في إعتقاد هيجل[225] وكما يسميه هيدغر الاسم الآخر لهذا الموجود الذي يتجلى في حضور الوعي لذاته أو وعي الوعي الذي ليس إلا ذاتية الذات أو معرفة الذات لذاتها "معرفة الوعي لذاته"، لأنَّ هيجل أعلى من شأن الحضور-Ousia فأعلى من شأن الذاتية، لأنها هي التي تحضر، كما أنه عندما تصور المفهوم كفعالية للفكر المطلق الخالص ظل في النهاية داخل فلسفة الوعي[226]، إنَّ هيدغر ينطلق من سؤال الفكر ذاته، وإذا كان يتسأل عن المقصود بالوعي الذي يرتد إلى قوانين ومبادئ الفكر؟ فإنه يري أن الفكر ما هو إلا هذه القوانين والمبادئ، إنها القوة التي تضبط موضوعات معرفتها هذا يعني أنَّ مبادئ الفكر ذاتها التي تتحدد من خلالها فعالية التفكير هي وعاء يتمكن بواسطتها الفكر من بناء موضوعاته وقضاياه، إن الفكر يتخذ من هذه الموضوعات ما يشكل من خلاله التصورات والتمثلات وبالتالي هو الذي يضعها إن الفكر هو الذات التي تضع[227]، إن هيجل عندما يحدد مبحث الأنطولوجيا في علم المنطق فإنه يقصد أن الوجود هو موضوع الفكر، أو أن الوجود هو الأساس الذي يتحقق إبتداء من الفكر بفضل منهج الجدل، الذي يتحدد من خلاله الموجود كموضوع، أي أن الوجود هو موضوع الفكر، أو ما ينتجه الفكر من فعاليته الذاتية، هذا لأنَّ الفكر ينظر إلى الوجود كشيء وعلة أولى، وبالتالي يثبت وراءه أساسا مطلق لإقامة كل موجود على أساسه

225) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص432.

226) عبد السلام بن عبد العالي،"هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 78، وما بعدها.

227) المرجع نفسه، ص100.

ووضعه كعلة أولى للموجودات، كموجود يؤسس الموجودات "المطلق"[228]، ولكن لا بد من النظر الى تناهي النسق الهيجلي نفسه، إن الانتقال من البدء الكانطي الى البدء الهيجلي يكشف عند هيدغر انتقالا من تناهي الوعي الى تناهي الروح، لكنْ هل يعني هذا أنَّ هيدغر قد تجاوز هيجل التجاوز المطلق؟ إنَّ هيجل يبقى في عرف هيدغر انتماء الى تاريخ حقيقة الكينونة ومن ثم طالب هيدغر الاستبراء له، إذ لا مسوغ للحديث عن أفول فلسفة هيجل، ومدعو ذلك هم الذين أفلو عن فلسفة هيجل بهزات ورعشات لم يكتب لها برأي هيدغر الانتفاض المطلق[229]، لأنها ربّما فكرت هيجل بعيدا عن ديكارت ومسألة الذاتية وإعتقدت فيه الإستأناف المعرفي الابستيمى الأصيل، في حين يعمل هيدغر على تخليص هيجل من تأويل الهيجليين أنفسهم ليسحبه إلى بساط الأونطولوجيا عنوة واكراها وغصبا، ولئن كان تصور هيجل ينم عن نسيان الإختلاف الأونطولوجي بين الوجود والموجود، إن نسيان هذا الإختلاف هو الذي جعله لا يتساءل مثل كل ميتافيزيقا عن الموجود بما هو موجود، وتصور الوجود أنه ما فيه تكون البداية هي النتيجة والنتيجة هي البداية، لأنَّ موضوع الفلسفة أولا وآخرا هو الحق ولا شيء سواه[230]، إن أونطولوجيا الذاتي "المطلق" عند هيجل تبقي على مستوى الاختلاف المعرفي ولم تدرك تمام الاختلاف الأونطولوجي بين "الوجود والموجود" ولئنْ ملكت نفحة من نفحاته واستشعرتها لكن الذات في الجدل الهيجلي لا تضيع إلا لتسترجع ذاتها وهي لا تفقدها إلا لتملكها من جديد[231]، ولئنْ اعتقد هيجل في أكثر من موقف، أنه يفكر من خارج المتن الديكارتي وأنه بطرحه للجانب الموضوعي للوعي قد تحرر من ظلال الكوجيتو ومن

228) عبد السلام بن عبد العالي،"هيدغر ضد هيجل" ، مرجع سابق، ص 100، ص101.

229) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص239.

230) جمال محمد أحمد سليمان، "الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص71.

231) عبد السلام بن عبد العالي"، هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص88.

ميتافيزيقا الحداثة، غير أنه حسب هيدغر يكون هيجل قد استكمل مقاصد الـميتافيزيقا طالما أنه يفكر في وعي الـوعي[232]، من هنا فليستْ مجاوزة الديكارتية تعني زحزحة الكوجيتو وتعديله، لأنَّ ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزة ما أقامه، أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة[233].

---

232) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي، "مرجع سابق، ص326.

233) عبد السلام بن عبد العالي"، مرجع سابق، ص78.

II.2.د. الدازاين وَ إِرَادَةُ اَلْقُوَة "نِيتشَهْ"

لقد بين نسق الذاتية المتعالية مع هيدغر، أنه عنوان العجز الأساسي للفكر عن مساءلة مفاهيمه الخاصة، هذا العجز هو ما تفطن له فريديريك نيتشه حينما أراد أنْ يقيم قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي الذي حكم تاريخ الفلسفة الغربية أفلاطون "الروح"، كانط "الذاتية المتعالية"، هيجل "المطلق"، حيث ظهرت الأعراض الفاسدة للأصل[234]، ولهذا يؤسس نيتشه صورة جديدة للتفكير من خلال تحرير الفكر من تاريخ الميتافيزيقا الغربية، إن ما أقامته الحداثة الديكارتية ما هو إلا تحولات العدمية لتشويه الحياة ونفيها وجعلها إرتكاسية عبر ارادة الحط من قيمة الحياة، لصالح "المعرفة، الدين، القيم العليا"، إنَّ نيتشه يستبدل هذه الإرادة السلبية بإرادة إيجابية يسميها "إرادة القوة"، يقول نيتشه "هذا المفهوم الظافر للقوة الذي خلق بفضله فيزيائيونا الله والكون يحتاج إلى مكمل يجب أنْ نسند إليه إرادة داخلية أسميها إرادة القوة"[235]، إن إرادة القوة هي الأساس في الإنسان، لأنَّ القوة لا تريد إلا ذاتها، والإرادة في صيغتها المضاعفة ما هي إلا "إرادة الإدارة"، أي أن تملك الإرداة ذاتها كحرية تقف في وجه الحتمية الطبيعية التي تصبح مصادرة ومحتواة في "الما– يريد"، أي كقوة في الإرادة في إنطوائها على ذاتها متجاوزة الإرتكاس الانعكاسي لإدارة الضعف التي انتهكت الإرادة في فيضها الحيوي، عن طريق الضمير المتعب والمثل الزهدية كما اتجه التقليد المسيحي، غير أنَّ التساؤل الذي يطرح نفسه هو أي مرتكز وأي أساس يمكن الإرادة من تملك القوة "قوتها الخاصة"؟ لا شك أنّ إمكانية هذا الأساس لا يجد له معنى كما يرى هيدغر إلا في الوجود، إن الوجود في الإرادة هو

234) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط$_1$، 1993، ص113.

235) المرجع نفسه، ص66.

مثل الإدارة في القوة[236]، وإذا كان هناك من تداخل عميق بين فكر نيتشه وهيدغر فإنه يفهم من التأويل الذي يعطيه هيدغر لفلسفة نيتشه من زاويتين مختلفتين الأولى أن "إرادة القوة" النيتشوية هي المحطة التي بات لزاما على الـDasein" أنْ يجد انحداره الضافر منها وفي الوقت نفسه الإرادة التي يجب تجاوز عاداتها لإقامة الـDasein" على أساس أونطولوجي أصيل، إن قراءة هيدغر لنيتشه بقدر ما تضعنا أمام الـDasein" في براءة الصيرورة التي تكلم عنها "هيرقليدس"، بقدر ما يظهر لهيدغر من جهة أخرى المأزق الذي انتهت إليه الإدارة الينتشوية، لأنَّ إرادة القوة هي آخر صيغة مكتملة تتحدد فيها أبعاد الذاتية المتعالية[237].

الحق أنَّ نيتشه قام بنقد الميتافيزيقية من خلال القول أن الميتافيزيقا تُبَرِرُ مشروعيتها كخطاب يدعي إمتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية، ولذا يرى أن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ولا توجد أي حقيقة في ذاتها[238]، وفي إجابة نيتشه عن سؤال ما الذي يتخفى ويستتر وراء إرداة التأويل؟ نجده يكشف عن الخلفية التي تحرك عملية التأويل والتي يحصرها في مفهوم "إرادة القوة"،إذ يرى نيتشه أن الوجود ليس لدينا عنه أي تصور غير واقعية الحياة، كيف يمكن من يكون قد مات أن يوجد، إذ ليس العالم حقيقيا ولا واقعيا بل هو حي، والعالم الحي هو إرادة قوة[239].

هكذا تصبح إرادة القوة هي الأساس في كل صيغة إثباتية، وضد النفي الذي تفرضه طبيعته الديالكتيك "هيجل"، حيث لا يمكن لمعنى الإثبات أنْ يتخلص من النفي إلا إذا أخذنا في الحسبان النقاط الثلاث الأساسية، ليس الحقيقي واللاواقعي، بل

236) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص161.

237) M-Heidegger :"Le Dépassement de la Métaphysique "In "Essais et Conférences p99.

238) Friedrich Nietzsche :"La volonté de puissance",Trad: Génévière Bianquis, paris, Gallimard,1947, P146.

239) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص236.

التقويم، ليس الإثبات كصعود بل كإبداع، ليس الإنسان، بل الإنسان الأسمى كشكل جديد للحياة[240] ، إن نيتشه إذ يعلن ثورته هذه كنهاية للديالكتيك "النفي الهيجلي" وبداية فلسفة الحياة بكل دلالاتها، فإنه لا يلغي مفهوم الوجود، بل يقترح تصورا جديدا له، وبما أنه ليس هناك في فلسفة إرادة القوة النيتشوية مشكلة تطرح حول الأساس الأونطولوجي من نيتشه نفسه فإنَّ هذا الإتحاد الذي تلتقي فيه شدة الإنسان وشدة العالم، بات يمتلك ميزة مطلق لكنْ مطلق غير مفارق، غير أنه يبدو من جهة أخرى أنَّ نيتشه لا يسمح بمجيء هذا التصور، لأنَّ كل شيء عنده هو Sein أو Dasein كل شيء Sein حين يجتذب وجود العالم فعل الإرادة Le vouloir[241] يقول هيدغر على لسان شيلينج "إن الفلسفة كلها تهدف إلى هدف واحد وهو البحث عن التعبير الأسمى، عن الوجود الأصلي كإرادة، الأمر الذي يجب على كل مفكر أن يفكر فيه، إن في محاولة نيتشه التفكير في وجود الموجود.... ونقصد العلاقة بالوجود يبقى أمرا متعذرا"[242]، بيد أنّه إذا كان كل شيء هو Dasein حيث

240) يرى "جيل دولوز" في كتابه "نيتشه والفلسفة"، ص235، أن هيدغر يعطي تفسيرا للفلسفة التنشوية أقرب إلى فكره الخاص من فكر نيتشه ففي مذهب العودة الدائمة والإنسان الأسمى، يرى هيدغر تحديد "علاقة الوجود والإنسان الأسمى كعلاقة لهذا الوجود بالوجود"، إن هيدغر حسب "جيل دولوز" يهمل تفسير كل القسم النقدي من أعمال نيتشه، وكأنه يهمل كل ما صارع نيتشه ضده، لأن نيتشه عارض كل تصور للإثبات يجد أساسه في الوجود، وتحديده في وجود الإنسان، غير أننا لا ننساق هنا مع موقف جيل دولوز، بل سنمضى مع الطرح الهيدغري في قراءته لنيتشه وبالضبط عبر الفارق بين إرادة القوة والدازاين، ولذا نجد هيدغر يقول، "إن الصورة الوجودية للإنسان الأسمى ظهرت للتفكير الميتافيزيقي لنيتشه، لأن تفكيره كان بإمكانه أن يجد نفسه بشكل ما ضمن القدر الماضي للفكر الغربي، إن الذي يعبر عنه في تفكير نيتشه هو أولا الما- هو- موجود الذي يبقى عصيا على الفهم الشائع، لذا يمكن القول أن الإنسان الأسمى الذي يبقى غير مرئي بالنسبة إلى العامة، موجود هنا"/ أنظر، جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص237.

-M-Heidegger: "Qu’appelle –t- on ponser", P 55.

241) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط$_1$، 1996، ص142.

242) M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser", P84.

يكون الوجود فإنّ إمكانية تأسيس الدازاين Dasein لا تكون مفهومة على أصالتها لأنها قد اجتذبت العالم إليها وفي هذا الإتحاد حسب هيدغر لا يعود هناك غير الـDa كتجلي للأساس، حيث لا يكون الإنسان سوى صدفة في الـSein الخاص بـDasein لكن ما أنْ يكون هناك (Da- هنا)، تكون هناك دائما حتمية تنظم إلى Sein[243] والذي يميز إرادة القوة في علاقتها مع العالم هو أنَّ الإنسان الذي يريد ذاته بذاته هو بجانب العالم، إنَّ كل شيء يتم كما لو كانت هنالك حتمية في هذه الإرادة، بين الإنسان والعالم يلتقيان في العودة الدائمة[244].

إن فلسفة نيتشه تظل إذن في نطاق الميتافيزيقا، التي يشكل الإنسان الأعلى دلالاتلها المركزية وأبعادها الجوهرية، لأنَّ نيتشه جعل فكرة القيمة أعلى من كل اعتبار للسؤال الأونطولوجي، يقول هيدغر "إن فعل تهديم القيم هو انهيار الحقيقة التي قيلت عن كلية الموجود"[245]، ولهذا يرى هيدغر أن فلسفة نيتشه تبقي حبيسة فكرة القيمة، يقول هيدغر"... حينما نتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال عن فكرة القيمة آنذاك نصل إلى منطقة يصبح فيها عمل آخر مفكري الميتافيزيقا مهمة ملقاة من حيث هي سؤال على عاتق الفكر"[246]، إن الفكر الذي يشق دروب الوجود يبقى بعيدا عن كل تصور للقيمة، لأنَّ القيم الكلاسيكية التي خلفها المثال الأفلاطوني والزهد الديني المسيحي، تخضع في نظر نيتشه لإرادة القوة التي تعيد تقويم هذه القيم، وإعادة التقويم هذه هي في حد ذاتها خلق قيم جديدة إنَّ عجز الإرادة النيتشوية يظهر من هذا الطريق المبتور للوجود داخل إرادة القوة[247]، لأنَّ

243) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص142.

244) المرجع نفسه، ص141.

245) M-Heidegger: "Nietzsche", II, P221.

246) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص162.

247) إنَّ هيدغر لا يرضى إلا بالإنصات الصامت لنداء الوجود حينما ينكشف الوجود في أساسه، لأنه كما يقول نيتشه نفسه "لا يبقى المرء فيلسوفا إلا بقدر ما يحتفظ بالصمت"، إن هذا الصمت هو سر الوجود بدونه لا يكون

إرادة القوة هي أيضا إرادة معرفة، لأنه لا حد فاصل يمكنه أنْ يفصل بين ما نعرفه وما نريده.

هذا ما جعل "بيير بودو " يقول عن ارادة القوة النتشوية أنها، الإرادة التي يملكها الأنا الحديث، إرادة الوجود الذي ترمي به الصدفة في الوجود- هناك"[(248)]، يقول هيدغر في مثل هذا "إذا لم يتمكن الإنسان من أن يحقق من قبل أي علاقة أساسية بالوجود، أي إذا لم يسمو بذاته إلى الاحتفاظ قبل كل شيء بوجوده المنكشف على علاقته بالوجود التي من شأنها أن تؤسسه،... يجعلنا متهيئين لإدعاء الوجود، ولكن هذا الانفتاح على الوجود الذي يعطي التفكير لا يمكنه أن يفعل أي شيء لإنقاذ الإنسان"[(249)]، هكذا يتضح أنَّ هيدغر لا يدعو إلى تجاوز الإنسان الذي يسميه نيتشه "الإنسان المتفوق/ الإنسان الأخير"، وإنما دعوته يمكن فهمها أنها وضع هذا الإنسان تحت مساءلة تتأسس فيما لا يعرف له قرار "انفتاح الكينونة..." دون الوصول إليها حيث تبقى مهمة التفكير هي أثر هذا الألم الذي أبقى «الدازاين» منشغلا بلا انقطاع،... في متاهات الصمت والقلق والسكون، حيث لا عزاء يمنينا سوى انتظار لقاء الكينونة يوما نحو المغيب، وأمام هذا البعد المأساوي للأونطولوجيا الهيدغرية يتضح لنا معنى الفارق بين نيتشه وهيدغر، لأن الإنسان الذي اهتدى إليه نيتشه هو إنسان الحداثة في لحظته الأخيرة، فلن تسمح إرادة القوة بتقويض المنزع الذاتي على العكس مثلت هذه الإرادة الإمكانية الأخيرة للنزعة الذاتية تمركزت حول الإنسان، فشكلت الأساس ضمن حقيقة انفتاح الموجود بما

فكر حر، إذ الصمت هو من يتكلم فينا عندما نعجز عن كل كلام وليس الإرادة كما إعتقد نيتشه، أنظر/ بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص14.

248) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص153.

249) M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser", P66.

هو موجود، إن الإنسان الأعلى أنموذج إنساني جديد يسمح بفهم وجود الموجود ويعطي الوجود شكلا إنسانيا جديدا[250].

---

250) - أنظر كل من/

- M-Heidegger : "Nietzsche", I, P 220.
-____________:Tom II, P 242. P 274 .P 309.

- وفي المراجع العربية المهمة التي تناولت هذه التحليلات يمكن الرجوع الى كل من/
- جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص72 وما بعدها.
- على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص353 وما بعدها.
- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص439. وما بعدها.

2.II.هـ. الدازاين وَاَلْقَصْدِيَةُ "هُوسَرلْ"

إن الفينومينولوجيا الهوسرلية، تتميز في كونها الفلسفة التي حاولت بحق تجاوز الفهم الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بين الذات والموضوع، الذي تأسست عليه الميتافيزيقا الغربية، لأنّ الشيء الجديد في فينومينولوجيا هوسرل هو مفهوم القصدية-L'intentionnalité حيث تتأسس أفعال الوعي على مسألة القصد في مباشرة الذات لموضوعها[251]، ولقد أخذ هوسرل من أستاذه "برينتانوBrentano" مفهوم القصدية بإعتبارها صفة أساسية للوعي، والتي يقصد بها أنّ كل فعل من أفعال الشعور أو الوعي، لابد أنْ يتجه نحو موضوع معين ويتخارج عن ذاته ليلتقي به، لأن الفكر عند هوسرل لا يكون فكرا إلاّ إذا كان تفكيرا في موضوع معين، ولأنَّ كل فعل من أفعال الشعور يتجه إلى موضوع يغايره، وقد عبر هوسرل عن هذه الفكرة من خلال التفرقة التي أقامها بين فعل التفكيرNoèse وموضوع التفكير Noème[252]، غير أنَّ هوسرل لا يتوقف عند المفهوم السيكولوجي للوعي، بل يعلق ما يسميه الموقف الطبيعي عندما يمارس "الإيبوخية Epoché" التي تعني تعليق الأحكام ووضع العالم بين قوسين إلى أن تظهر ماهيته في الوعي الخالص، من خلال عملية البناء-Constitution، أي الإنتقال من الوعي الذاتي Ego individual إلى البينذاتية Inter Subjectivité [253]

إنّ فعل إدراك الذات عند هوسرل هو فعل قصدي مزدوج (ذات/ موضوع) قصد مزدوج بين الذات والموضوع، إن جوهر الفينومونولوجيا هو الاتصال مع العالم

---

251) بن مزيان بن شرقي،"التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21 22، ماي 2002، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص160.

252) المرجع نفسه، ص160، ص164.

253) Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f. Epimithée, 1981.

الخارجي[254]، إن الكوجيتو أو فعل التفكير Cogito مرتبط بموضوع التفكير Cogitatum، والوعي يكون من الأصل وعيا بعالم وموضوعات[255]، وعلى الرغم من أنَّ الوعي يتفتح على قصدية الشعور إلاّ أنه ليس مجرد عنصر صوري، كما اعتقد كانط كإمكان لتوحيد المعرفة، لأنّ هوسرل سيصاحب هذا الوعي بالمعنى العينيConcrete المعيش، المعنى الذي تعيشه الذات باعتباره شعورا ترونسندنتاليا يتحقق في الكوجيتو عن طريق القصدية، إن العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه، بعد أن يكون القصد قد تم من الذات إلى الموضوع وكنتيجة لعملية الرد من الموضوع إلى الذات تتحقق الماهية في المحايثة ويكتمل تحقق الشعور الأصيل في الذات المتعالية.

254) إنّ الخبرة القصدية بين الذات-الموضوع، كما تصورها هوسرل تدفعنا إلى منطقة الوعي الخالص، وبناء على ذلك فإن فلسفة هوسرل، أن موضوع الفلسفة هو الذاتية، ويعتقد هيدغر أن هذه الذاتية قد بدأت تدخل إلى الفينومنولوجيا بشكل واضح اعتبارا من محاضرة هوسرل في باريس في فبراير عام 1929، وظلت مصاحبة لروحه بشكل جارف في كل أبحاثه الفلسفية، ولا ينكر هيدغر أنّ الفينومنولوجيا كان لها الفضل في إثارة الاهتمام بالأونطولوجيا ولكنه في الوقت ذاته يقر أن هوسرل لم يدرك مدى Tragweit الأونطولوجيا وهذا ما يدل عليه حديث هيدغر في "الوجود والزمان " 1927، عن الفينومنولوجيا حيث أنه عاد بالأصول الإغريقية لهذا المفهوم دون التركيز على هوسرل، لكن ما الذي تبقى من الفينومنولوجيا؟ إنها إمكانية أن نفكر، هذا هو طريق هيدغر إلى الفينومنولوجيا، حيث يرى أنها تبقى في خصوصيتها ليست اتجاها بل هي كعنوان تختفي لصالح موضوع التفكير أنظر في هذا الصدد/

- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2006، ص15.

- نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف ديوان المطبوعات الجامعية، 2005، ص130 وما بعدها.

- جمال محمد أحمد سليمان،"مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص90، ص91.

-M-Heidegger: "Etre et Temps", P 61- p65.

-_________: " Qu’appelle-t-on penser ", P 238.

255) بن مزيان بن شرقي، "التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، ص152.

إن الذاتية المتعالية لا تبقى على مستوى الموضوع المقصود، بل إنها تلامس قصد الشعور ذاته، حيث يتصل مضمونه بما هو ملموس ومعيش Concret، بيد أنّ العالم بعد عملية الرد الفينومونولوجي "الإيبوخية" ستأخذ منه وقائعيته ليصبح مجرد ظاهرة محايثة للشعور بمعناه الفينومينولوجي، وإذا كانت القصدية ستحتفظ بمعنى العالم في الذات المتعالية، فإنّ طبيعته الأساسية لم تعد تعني وجوده الحقيقي، بل إنّ وجوده أصبح يؤسس في الشعور به[256].

ومن هنا يظهر البعد الترونسوندونتالي للفينومنولوجيا الهوسرلية من حاكمية الذاتية المتعالية، التي اعتبرها اكتشافه الفلسفي الأول لتأسيس العلم الكلي وهذا ما أدى به إلى اقتصار المعرفة المطلقة، على نظرية ماهية المعرفة التي تمنحها الذاتية المتعالية، وفي بداية مؤلفه"Idèes directrices pour une phènomènologie" يعلن هوسرل أنّ مهمة الفينومينولوجيا هي الوصول الى الوعي الخالص "الفينومينولوجيا الخالصة" التي تعني بالجواهر فقط وليس معرفة العوارض[257] أي المعرفة بالجواهر كبداهة مطلقة لتأسيس يقينية العالم، إن المنهج الفينومنولوجي لا يبقي إلا على الماهيات المحتجبة وراء الشعور التي هي وحدها مصدر كل ما هو قطعي وبديهي، بما فيه وقائعية العالم وتجربة الوعي في معرفته للعالم هذا بعد التخلص من كل ترسبات الوعي السيكولوجي الساذج الذي يرد إلى أساسه "الذات المتعالية"، مبرر كل معرفة متعالية يمكن أنْ تصبح علما، كما أنَّ الأحكام المسبقة التي تطلقها الذات على الموضوع انتهت مع هوسرل إلى البداهة، التي تمنح صفة اليقين لكل حكم، هذه البداهة هي ما تحققه القصدية[258].

256) نادية بونفقة،"فلسفة إدموند هوسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية 2005، ص134.

257) Husserl Edmund." Idèes directrices pour une phènomènologie".Traduit de l allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950. p7.

258) نادية بونفقة، المرجع نفسه، ص134.

يبدو أنه وإن كان هوسرل يهدف إلى التخلص من وجود "الأنا الطبيعي" السيكولوجي الذي يصاحب عملية الوعي، إلاّ أنَّ هذا التخلص قد صاحب معه تجاوز وقائعية العالم كما هو معطي، لأنَّ فرضية الذاتية المتعالية، لم تصبح مؤسسة لمعنى الوجود فقط، بل تعدت ذلك إلى أن تأسس موضوعية الوجود ذاته وبهذا المعنى تصبح الذاتية المتعالية تسبق وجود العالم، وكأنها العودة إلى استنفاذ إمكانات الديكارتية من جديد بطريقة لا ديكارتية، بل إنَّ هوسرل تعدى ذلك إلى أنْ اعتبر أنه لا يوجد خارج الذات عالم موجود، لأنّ كلمة "Est" ليست لها خارج هذه الذاتية أية دلالة[259]، وإذا فهمنا العالم في التحديد الأونطولوجي كما يراه هيدغر يتضح لنا المأزق الذي وقعت فيه القصدية الهوسرلية، حيث نجد أنَّ العالم عند هيدغر لا يتأسس عبر المعنى، بل هو الأفق الذي يؤسس الدازاين، لأنه في العالم "الدازاين دائما في العالم "كوجود في العالم"، إن الدازاين في وجوده في–العالم يأخذ معناه "فهم العالم" كوجود–هنا–Da، وبالتالي فإنَّ العالم ليس تحديدا أونطولوجيا يؤسس أو يتأسس معرفيا، لأنه هو والعالم في وحدة أونطولوجية لا تنفصل، إن إمكان تأسيس الدازاين كوجود في العالم يقف هنا أمام فرضية وجود العالم في الوعي الذي تهبه الذاتية المتعالية، وتأسس من خلاله المعرفة والوجود، لأنَّ الوجود في العالم ليس قصدا متبادلا، وإنما علاقة أونطولوجية أساسية سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي، وبقدر ما يكون هذا الأمر واضحا وجليا بقدر ما يتضح الإحراج الذي انتهت عنده القصدية الهوسرلية إنَّ عملية الرد الفينومنولوجي/ الترونسندنتالي/ القطعي لم تبقي إلاّ على أفق الذات المتعالية الذي يُفرضُ خلف القصدية بشكل متعالي، وبالتالي فإنَّ هوسرل يستملك الذات الديكارتية، حيث

259) المرجع نفسه، ص134.

تصبح الذات المتعالية سيدة اللعبة في وضع المعنى وتأسيس الحقيقة[260]، إن "هيدغر يريد إظهار أنَّ الدازاين بقدر ما هو موجود–في–العالم، لا يمتزج أبدا مع الذات بالمعنى الحديث فهو يرفض التضاد التقليدي للمحايثة والعلو... بالرغم من تعديدية المعنى التي يعترف بها هوسرل للتصورات الإشكالية لقصدية الشعور"[261] إن إمكانية "العلو" كما حددته الفينومنولوجيا الهوسرلية، هو الأساس الوحيد الذي يبرر فعالية الذات المفكرة كوحدة نسقية للمعرفة الكلية والقبلية، ولذا فإن فينومنولوجيا هوسرل لم تغادر ميتافيزيقا التمثل التي تجد أصولها في الكوجيتو الديكارتي[262]، فلم تكن القصدية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومنولوجيا الترونسوندنتالية عن فلسفة الذاتية، ولكن ألم يمهد هوسرل إلى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيتو؟ لا يمكن إنكار أنَّ الفينومونولوجيا ساهمت في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية، ولكنها-كما يرى "ايمانويل ليفيناس"- ساهمت في تطهير الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور

---

260) إنّ دراسة "جاك دريد"، حول مسألة العلامة لدى هوسرل، تقريبا هي النتيجة نفسها التي يمكن أن يخلص لها تأسيس الدازاين في مواجهة القصدية الهوسرلية (التعالي/ الذاتية المتعالية)، فهي دالة على هذا الإحراج الذي يتولد لدى قراءة هوسرل إزاء فلسفة تجمع بين نقد الميتافيزيقا واستئناف المشروع الفلسفي بحسب انتظاماته الميتافيزيقية، إن الصيغة الأساسية لهذا الإحراج منذ البحوث المنطقية التي قام عليها مشروع هوسرل برمته تتبين في مراوحة بين مبدأ التخلي عن الافتراضات التي امتثل لها التفكير منذ البحث الأول "التعبير والدلالة" والافتراض الميتافيزيقي المكين الذي يمتثل له هذا الموقف من حيث هو عنصر مكون للفينومنولوجيا ولقيام أسسها ومتانتها حول هذا أنظر/

- جاك دريدا، "الصوت والظاهرة– مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل"، ترجمة، فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.

- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المغرب، ط1، 2006.

- فتحي انقزو، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

261) François Dastter:"Heidegger et la Questions de Temps", P99.

262) جاك دريدا، "الصوت والظاهرة"، مرجع سابق.

فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضوع شعور[263].

من هنا فإن الذاتية المتعالية مع هوسرل تؤسس كل معرفة فينومينولوجية والقصدية التي تؤسس لمضمون الوعي، كانت تشكل محتوى الزمان المحايث، ولذا فإنَّ أفعال التفكير وموضوعاته القصدية تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته[264] هكذا يتضح أن هيدغر يتجاوز بؤرة الوعي المتعالي الذي برر به هوسرل منهجه الفينومينولوجي، ولا يبقى إلا على المعنى المحض والبسيط للتعالي في مستواه

263) بن عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص110.

264) إنّ الأونطولوجيا الأساسية التي تطورت في فكر مارتن هيدغر منذ "الوجود والزمان" 1927 تكشف عن سجال خفي بين هيدغر وهوسرل من أجل الاستحواذ على الميراث الميتافيزيقي الذي بدأ مع تأملات ديكارت واكتمل مع التأملات الديكارتية 1929، حيث يظهر في النصوص المتأخرة لهوسرل إعادة استملاك الديكارتية من أجل بناء الفينومنولوجيا المتعالية، وبذلك يكون قد حدد مصير كل مناقشة للديكارتية باعتبارها مناقشة مباشرة للموقف الذي انبنى عليه فكره، ففي النصوص الأخيرة، انقلب الدفاع عن ديكارت في مواضع عدة إلى مجابهة صريحة للموقف الذي أصبح رائجا إثر نشر "الوجود والزمان"، أي تفكيك الديكارتية كأساس لنقد الميتافيزيقا الحديثة، فالعلاقة بديكارت أنتجت اتجاهين للتفكير متعاكسين، اتجاه أول رأى في ديكارت راهنية فلسفية مطلقة هي شرط كل نهضة فلسفية فعلية (هوسرل) واتجاه ثاني جعل الديكارتية مسؤولة عن انحطاط الإنسان الحديث بالإعلاء الميتافيزيقي للذاتية (هيدغر)، إن حدة التقابل هذه قد جعلت إشارات هوسرل في نصوصه الأخيرة صورة لحوار غير ممكن مع هيدغر.

- أنظر في هذا الصدد كل من /

-Husserl Edmund: Die Krisis,"La cirse dessciences européennes etla phénoménologie transcendantale", trad. Genard Grand, Paris, Annexe X, Gallimard, 1976, P471.

-M-Heidegger: "Etre et Temps ", P 60- p 65.

- بن عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا"، ص111.

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط$_1$ 2006، ص178.

- فتحي أنقزو، "هوسرل و معاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"،المغرب، ط$_1$، 2006.

- فتحي انقزو، "هوسرل واستاناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

الأونطولوجي، إن القصدية لم تنجح في فك إشكالية المعرفة بين الذات والموضوع حيث وقفت كمبرر لتعالي الذاتية في الرد الفينومينولوجي، وبهذا ستنتهي القصدية الهوسرلية بعد الرد الفينومونولوجي إلى تعالي الذاتية المتعالية، بينما علاقة الدازاين بالموجود هي علاقة بسيطة متحدة منذ البدء، لأنَّ الدازاين دائما في الخارج، أي قرب الكائن الذي ليس هو، والذي هو في الوقت ذاته، إنَّ هيدغر يحدد ما يسميه (المنعطف) الذي تتجاوز من خلاله الأونطولوجيا كل فينومينولوجيا متعالية يمكن أن تصبح علما، إن (المنعطف) يكشف عن إمكانات الأونطولوجيا هيرمينوطيقيا[265].

---

265) إنَّ المعني الأساسي للمنعطف في فكر مارتن هيدغر، هو انتقال الطرح الأونطولوجي من الفينومينولوجيا بالمفهوم الهوسرلي إلى الفينومينولوجيا بالمفهوم الهيرمينوطيقي الهيدغري فالفينومينولوجيا عند هيدغر تعني كشف وجود الموجود، فهي من يجعلنا نرى ما يكون محجوبا ويعمل على كشفه وجعله لامحجبا، لا سيما وأن مصطلح "لوجيا" هو عند هيدغر بالضبط الكلمة أو الكلام ومركب الفينومينولوجيا بعني "أن نترك الأشياء تظهر على ماهي عليه"، وتكشف عن نفسها من خلال الفهم كحالة أساسية من أحوال الدازاين لوجوده في العالم وبخصوص حيثيات هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من/

-M- Heidegger: "Etre et Temps ", P 55-65.

-___________: " Le Tournant ", Questions IV, P 40.

- Natalie Depraz": Comprendre la Phènomènologie. Une pratique coccrète". p22.

- جمال مفرج، "الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند هيدغر"، مقال ضمن مجلة أيس العدد3 أكتوبر،2008 مارس 2009، ص20، ص21.

- عادل مصطفى،"فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا"، دار النهضة، بيروت، ط1، 2003، ص156.

- هانز جورج غادامير،"الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص368.

3.II- مِنْ تَأْسِيْسِ اَلْدَازَيْنْ إِلى مُسَاَءلَةْ اَلْتِقنِيَة

يطرح مارتن هيدغر ومنذ عهد "الوجود والزمان"، سؤال العلاقة الممكنة بين التقنية والوجود في العالم من خلال الوجود الزائف للدازين في عالم الأشياء والموضوعات[266]، وقد تطرق بشكل أكثر عمقا لهذه العلاقة من خلال محاضرته "مسألة التقنية" ضمن سلسلة "محاولات ومحاضرات"، حيث بيَّن بشكل واضح ماهية التقنية الحديثة[267]، وفي هذا البيان نظرة هيدغرية طريفة حول التقنية. إن التقنية عوض أن توصل الإنسان إلى السعادة، على إعتبار أنها تمكنت من تملك الطبيعة والسيطرة عليها ماديا رمت به وسط التساؤلات المحيرة الناتجة عن مشكلة استخدام التقنية ومخاطرها التي تهدد الانسان، من خلال الاستخدامات السيئة لها من طرف الانسان ذاته.

لهذا السبب نجد أنَّ هيدغر يصادر ميتافيزيقا الحداثة بإسم العلم والتقنية والتقنية هنا كما يفهمها هيدغر ليست هي التطبيق العملي للعلم، بل أنَّ العلم الحديث في جوهره تقني أي خاضع للمتطلبات والمقتضيات النظرية والعملية للتقنية، كما أنَّ ما يميزه هو اندراجه ضمن مشروع كبير هو المشروع الرياضي للطبيعة، الذي كانت نواته الأولى هي فكرة "غاليليو" عندما أكد سنة 1623 أنَّ الطبيعة تتحدث لغة رياضية أي لغة المثلثات والمربعات والعلاقات الرياضية[268]

من هنا يتضح أنَّ التقنية بالنسبة لهيدغر، ليست هي الأشياء والمخترعات والآلات بقدر ما هي ذلك الموقف التقني[269]، هذا الموقف هو من نتائج عهد الذاتية المتعالية

---

266) M- Heidegger: " Etre et Temps ", P223. p226.

267)——— :" La Question de la Technique ", in:"Essais et Conférences. p22.

268) محمد سبيلا،" الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط1، 2000، ص34.

269) إنَّ كلمة تقني كما يرى هيدغر، تنحدر من الكلمة اليونانية (تيكنيكون) وهي تعني الشئ الذي ينتمي للتقنية، ولاتعني فعل الصانع وفنه فقطبل تعني كذلك أيضا الفن والفنون، فالتقنية حسب هذا جزء من فعل الإنتاج، إنها

ولئنْ كان البعض يعتقد من خارج الطرح الهيدغري أنّ العلم والتقنية قد تجاوزا الميتافيزيقا، بل العكس من ذلك تعد التقنية عهد اكتمال واستتمام للميتافيزيقا الغربية، فالتقنية تستند على أحكام ومواقف ميتافيزيقة شكلتها سمة الحداثة الغربية، حداثة ميتافيزيقا الذاتية.

يقول هيدغر "ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، لذا فالتأمل الجوهري حول التقنية والتحاور الحاسم معها، عليهما أنْ يحدثا في مجال يكون من جهة واضحا لماهية التقنية، وأن لا يكون أقل اختلافا عنها من جهة أخرى"[270]، وإذا لم تكن ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، فإنها حتما الإكتمال النهائي الظافر للميتافيزيقا الغربية إن عصر التقنية يستمد ماهيته الخاصة لا من الأشياء والمنجزات التقنية، لأن الأشياء والمنجزات التقنية ناتج من نواتج التقنية وليست أصلا أو ماهية لها، لكن هيدغر إذ يتسأل عن ماهية التقنية فإنَّ هذا لا يعني أنه يرفض التقنية الأداتية[271] حيث نجده يقول "مع ذلك نقول أنّ التصور الأداتي للتقنية كان صحيحا وهو مازال

صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة (poietique)/أنظر في هذ الصدد/ - مارتن هيدغر "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص 46.

270) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص 85.

271) إنَّ التقدم العلمي والتقني لا يعد سببا مباشرا، لقدرة الإنسان على التحكم في منتجاتها، لأنه إذا قيض لهذا التقدم أن يتحرك فسيصبح أحد أكثر عوامل العقلنة فعالية وأشدها خطرا على الإنسانية في الوقت نفسه، إن التقنية العلمية وصلت من خلال تطبيقاتها التعسفية إلى إنتاج أكثر سلبية، ولعل هذا ما دفع "هاربرت ماركيوز" في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، إلى أن يتساءل عن طبيعة هذه العقلانية العلمية (التقنية)، فوجدها هيمنة مقنعة تسعى إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان، حيث تجسدت في الاستعمال التقني للآلة، التي أصبحت تحل محل الإنسان، أنظر كل من/

- مارتن هيدغر،" أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ "، ترجمة حسونة المصباحي، مجلة نزوي العدد 45 يناير2006، ص25، وما بعدها.

- هاربرت ماركيوز، "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي، بيروت، ط$_3$ 1988، ص58، ص62.

كذلك"[272]، غير أنَّ التصور الأداتي للتقنية ورغم صحته فإنه لم يكشف بعد عن ماهيتها، لأنَّ التقنية الحديثة تعدت البعد الأداتي والاستعمالي الذي قامت عليه التقنيات القديمة، إن التقنيات القديمة كانت في مجملها في متناول الإنسان وتخضع لتحكمه وسيطرته، لكن التقنية بمفهومها الحديث تجاوزت الإنسان بمعنى ما من المعاني، وأخذت تستقل عنه وعن قدرته في التحكم والسيطرة، كما أنها تجاوزت رغبة الإنسان وإنفلتت من قبضته وقامت بالارتداد عليه[273]، وذاك أدهي وأمر ما وصلت إليه التقنية والعلم عصرئذ[274]، إن خطر التقنية الحديثة هو أنها أصبحت تستولي على الإنسان وتفرغه من كل امتلاء للكينونة، وكأنها تنتزع الدازاين من كل انكشاف للكينونة.

هكذا فإنَّ التقنية حسب هيدغر تتجاوز البعد التقني، لأنها تطال الإنسان ذاته الذي يتحول إلى مجرد آلة، ويصبح مستعملا ومستخدما لديها[275]، لقد أردت التقنية الإنسان إلى مجرد آلة ولعبة قابلة للإستخدام في أيديها، إن التهديد الذي يطال الإنسان جراء تحدي التقنية ليس مصدره الآلات والأجهزة التقنية فقط ولكن

---

272) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص46.

273) محمد سبيلا،" الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط1، 2000، ص57.

274) M-Heidegger: "Essais et Conférences". P224.

275) لقد سبق لهوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوربية والفينومونولوجيا المتعالية" أن تطرق إلى أزمة الوعي الأوربي التي كانت نتيجة مباشرة عن طغيان النزعة الموضوعية التي أسس لها التصور العلمي الحديث، الذي إنطلق من مسلمة أولانية تعتقد أن القوانين العلمية والنظريات الرياضية هي العلم الحق دون غيره، لكن هوسرل يتخذ مسافة نقدية جذرية من هذا الموقف، إذ يبين في مؤلفه أن الأزمة تعود إلى إهمال ونسيان العالم الموضوعي المعيش أو (عالم الظواهر)، ويمكن أن يفهم أن موقف هوسرل لا يعني النقد من أجل النقد، بل النقد من أجل التجاوز وإعادة التأسيس، لأن نتيجة النزعة العلمية الحديثة سيقود حتما إلى سيطرة وتحكم التقنية في مختلف مناحي الحياة البشرية، وهذا ما ينبغي التنبه له وتجاوز مخاطره، أنظر/ محمد سبيلا "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص57، ص58.

-Edmund.Husserl: " Lacirse dessciences européennes et la phénoménologie transcendantale ", trad.Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.

الخطر الحقيقي موجود في الكائن الإنساني ذاته الذي لم يستوعب الماهية الحقيقية للتقنية، إن التقنية آخر إمتداد للميتافيزيقا في هذا العصر، إنها وجه من أوجه ميتافيزيقا الذاتية التي حدد معالمها الكوجيتو الديكارتي، من خلال القول أن الذات أساس ومعيار كل موجود، بل أن الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، وأنه بإمكانه تسخير كل شيء في سبيل خدمته، ومن ثم الهيمنة الذاتية على الموجودات والموضوعات، إن ما هو ميتافيزيقي في التقنية هو الذاتية من حيث هي عقل وإرادة والتي تحول بموجبها الكائن إلى مجرد حضور أمام الذات، إن الذات الإنسانية تصبح مهددة بفعل طغيان التقنية وليس العكس، "مثل ستخدام القنابل النووية"، وهكذا يمكن القول أنّ القنبلة الذرية قد انفجرت قبل ذلك في الكوجيتو الديكارتي، هذا التشخيص الهيدغري للجوهر الميتافيزيقي للتقنية أبرز الكثير من سلبياتها، وبدا وكأنه صك اتهام لها[276].

يبدو من خلال ما سبق أن التقنية هي آخر ما يجب أنْ يطاله التفكيك الهيدغري لأنه في ظلها سيختفي وينحجب سؤال الأساس بالنسب للدازاين المنشغل بالكينونة التي لم يتنازل هيدغر عن المطالبة بها كرهان لا يقبل التفاوض، حتى بإسم حداثة التقنية ذاتها، حتى ولئن كان يبدو أن هيدغر ينقد التقنية ويرفض سيطرتها اللامتناهية، إلا أنه لا يدعو إلى إلغاء التقنية أو رفضها بشكل مطلق، أو القول

---

276) لعل مقاربة هيدغر، لموضوع التقنية كانت بشكل أو بآخر، المنعطف الذي تحققت منه مدرسة فرانكوفورت في موقفها من طبيعة العقلنة العلمية والتقدم التقني، خاصة عند "يورغن هبرماس" حيث يشحن هيدغر بحوثه بترسانة من الأسئلة التي ستهزمن بعده ، فهو يطرح أسئلة من مثل " كيف يمكن أن نصل إلى السمة الخاصة للتقنية الحديثة؟ "كيف يمكن لنا أن نعيد التفكير في التصور الجاري للتقنية الحديثة؟" كانت تلك الأسئلة التي طرحها هيدغر حول التقنية أشمل وأكمل عند "يوغان هابرماس" الذي أنضج بحث التقنية ولم يقف عند نتائج هيدغر أنظر كل من/

- محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص57.

- Heidegger: "La Question de la Technique", p45.

بالعودة إلى مرحلة ما قبل التقنية إلى الطبيعة وهي عارية عن كل إنجاز وتسخير وإستخدام، إن رفض التقنية يعني رفض الخطر والتهديد الذي يطال الإنسان جراء إستخداماتها، إن الإمعان في منجازات التقنية يقود ولا شك إلى رفضما ماهيتها، يقول هيدغر "لما نعرف ما هو جوهري في التقنية بدل أن ننغمس في أشياء التقنية، وكلما تمثلنا التقنية كأداة فإننا نبقى منشغلين بإرادة التحكم فيها، وهكذا ننسى البحث في ماهية التقنية"(277)، وإذا كان تأسيس الدازاين حجب وانكشاف، وهو لا يتجلى في أصالته إلا من خلال الانكشاف، فإنَّ هذا الانكشاف "اليتيا"/حقيقة، هو ذاته الذي ميز به هيدغر التقنية الحديثة والذي يعني معه إعادة فهم سؤال ماهية التقنية داخل ما يفرضه السؤال الأونطولوجي، حيث نجده يتسأل "ما هي التقنية الحديثة؟ هي كذلك انكشاف حين نمعن النظر في هذه الميزة الأساسية يبدو لنا الجديد فيها(278).

غير أنّ ما يعزوه هيدغر للتقنية الحديثة من شيئ جديد، لا يعبر بالضرورة عن ميزة التقنية الحديثة، بقدر ما يعبر عن حاكمية الطابع الأونطولوجي للسؤال عن ماهيتها(279)، لهذا السبب تصبح مفاهيم التقنية مثل، الصناعة، الإنتاج الاختراع... محددة أونطولوجيا عند هيدغر كحالة ينتقل فيها الشئ من حالة الاختفاء، الذي خيمت به التقنية الحديثة، إلى حالة عدم الاختفاء، حيث يجد نفسه فيما يسمى بالانكشاف، والذي يقصد به في الآن نفسه ما يظهر "اليتيا/ حقيقة"(280).

هكذا يقود شيئا فشيئا سؤال ماهية التقنية الى شيئ مخالف تماما، إنه مجال الانكشاف أي مجال الحقيقة، حيث يلقى بالسؤال في هاوية لا يعرف لها أساس

---

277) Ibid, p45.

278) Ibid, p 20

279) مارتن هيدغر، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة سوريا، دمشق، 1998، ص65.

280) محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة " مرجع سابق، ص57 وما بعدها.

ثابت، لكن الى أين نحن تائهون مع هيدغر، تسألنا عن ما هي التقنية وها نحن الآن أمام الاليتيا، أمام الانكشاف، لكن هذا لا يبدو غريبا حينما نجد هيدغر يتساءل "ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ إنها تلتقي معه في كل شئ، لأنَّ كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف"[281]، إنَّ هذا الانكشاف هو قدر الوجود ذاته والذي يحكم تاريخه في الوقت نفسه، فكيف لا تكون التقنية كذلك انكشاف ، لأنها جزء من هذا القدر بالذات، إنه السر الغامض الذي يخيم على كل العصور حتى على عصر التقنية ذاتها، إنه التيهان والنسيان، يقول هيدغر "إنَّ التقنية الحديثة شكل من أشكال الانكشاف، فهي تنشر كينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشاف واللاتحجب والاليتيا، أي حيث وجدت الحقيقة"[282]، لكن لماذا يحيل هيدغر التقنية الحديثة دائما إلى الانكشاف؟ يبدو أن التقنية بما هي ميزة إنسانية، تجد ماهيتها في خضوع وإحتكام الإنسان لها، لأن الإنسان من خلال إستخدامه وتوظيفه للتقنية يؤسس لماهيتها ويكشف عن الطابع الإستعمالي لها إن التقنية تجد أساسها في ظاهرة الكشف الإنساني التي تميط اللثام عن ماهيتها لكن أساس هذا الإنكشاف ليس هو الإنسان بقدر ما هو تلك الحقيقة التي تجد التقنية فيها ماهيتها، إن ما يصل إليه هيدغر بعد كل هذا هو أنّ ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا كما يؤكد دائما، بل هي انكشاف/حقيقة /اليتيا، بيد أنَّ هيدغر يفاجئنا كعادته بالنقيض تماما، حين يقول "مازالت ماهية التقنية مختفية وستبقى كذلك مدة طويلة"[283] بل أنَّ "كينونة التقنية تهدد كل انكشاف وتحصره في التسخير والانجاز،... الفعل الإنساني ذاته لا يستطيع أبدا معالجة هذا الخطر"[284]، لكن حسب ما يقول

281) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص52 .

282) المصدر نفسه، ص54.

283) مارتن هيدغر، " الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، مصدر سابق، ص75.

284) Heidegger: "La Question de la Technique", p42.

"هيدغر" على لسان "هولدرلين" "هناك حيث يكون الخطر ينمو هناك أيضا من ينقذ"[285]، والفعل" أنقذ" يتخذ دلالة عميقة عند هيدغر، فهو يعني أن نقود نحو السؤال عن الأساس، لكن قد يتضح أنَّ مقاربة هيدغر حول مضمون التقنية تقود في تقابل يبدو للوهلة الأولى غامض بين إمكان تأسيس الدازاين وبين آخر ما أفرزه العلم الحديث من تطور "عصر التقنية"، لكن هيدغر لا يلج موضوع التقنية إلا ليثبت دعائم هذا التأسيس، فهو بقدر ما يعود إلى التقنية ويستفسر حول موضوعاتها فإنَّ الحنين دوما يقذف به إلى سؤال الأساس "سؤال الكينونة"، وعندما يسأل عن ماهية التقنية ليس هدفاً منه أنْ يجدها في ما هو تقني بل الهدف وكل الغاية هي الوصول إلى النقطة التي بات لزاما أن يجد فيها إمكان تأسيس الدازاين مكانا له في قلب الإعصار التقني، ليصل إلى نتيجة مفادها أن دعائم هذا التأسيس لا يجد مكانه في ما هو تقني، بل أن التقنية بما هي كذلك في آخر تطوراتها لا يكون لها أساس إلا في ما يسمح لها أنْ تكون مشروعا ممكنا، إلا في ما ينتجها، إن التقنية بقدر ما تحقق نهايتها الظافرة، بقدر ما يلقي قدر الكينونة ظلاله وينكشف تساؤلا أصيلا عن الأساس المفقود ويختفي سؤال الماهية "ماهية التقنية" في هذا التِسأل بالذات، وانكشاف سؤال الأساس المفقود هو الميزة التي أصبحت تخترق وتسود كل سؤال سيقحمنا فيه هيدغر، ومهما يستقر جنون التقنية، فإنَّ هناك كما يقول شاعر الشعراء "هولدرلين" ما ينقذ[286]، إنَّ دلالة هذه العبارة ستحيل التحليلات الهيدغرية إلى مشروع العودة إلى الإغريق، عودة تأويلية هيرمينوطيقية متبوعة بنوع من

---

285) إنَّ هذا المبدأ يتخذ في شعر "هولدرلين" دلالة خاصة، فحيثما المهواة فثمة المناجاة، وحيثما قام الخطر اشتدت النذارة وتوارت البشارة، بما تعنيه الفك والتحرير والحفظ والصون والرعاية والوقاية والاستجارة والاستعهاد، حيث تغدو الكينونة الأمارة على البدو الجديد والإشارة إلى الإصباح المنتظر. للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى /- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص613، وما بعدها.

286) محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص58، وما بعدها.

السيميولوجيا، هذا لأنَّ البحث عن الأساس فيما هو أونطولوجي قد استنفذ كل إمكانات الأونطولوجيا ذاتها، حيث أصبح السؤال لا يحيل إلا لسؤال آخر وهكذا.

لكن في أي مأزق تساؤلي يقذف بنا هيدغر من جديد؟ لا شك أنَّ هيدغر لا يرضى بالتحديدات المطلقة ولا يتوقف عند نهاية معينة، بل هو يأخذ بنا دائما عبر السؤال الذي لا يمكن مطاردته، لكن إذا كان السؤال هو الأساس فإن الأمر هنا سيتضح حيث الماهية والأساس والجوهر والأصل، لا تعرف إلا من خلال الإختلاف وكأنَّ الاختلاف الأونطولوجي هو الذي يتكلم ويسيطر بلغته، حيث الحجب والانكشاف الحقيقة واللاحقيقة، الأصيل والزائف، الأساس واللأساس بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ هيدغر سينهي السؤال عن الأساس أونطولوجيا، بل إنه سيمنح لهذا السؤال فسحة أخرى يمكن أنْ يفصح فيه عن كل تجلياته بالعودة إلى اليونان أين تجلت الفنون في أسمى مستويات التجلي والانكشاف، وبالضبط في الشعر يقول هيدغر على لسان هولدرلين "الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض"[287]، لأنَّ الشعر أرقى أنواع الفنون وأسمى تجلي يمكن للحقيقة أن تتمظهر فيه، ولأنَّ الشعر هو بالضبط المسكن وجوهر الكينونة[288]، وعلى هذا المنعطف نقف على تلك الوضعية الحرجة، التي بلغها سؤال تأسيس الدازاين Dasein بحكم سيطرة ميتافيزيقا التقنية، لأنه كما يقول هيدغر "كلما تسألنا عن ماهية التقنية كلما أصبحت ماهية الفن غامضة"[289]، وتبعا لهذا يصبح تجلي تأسيس الدازاين غامضا، وما يدرء هذا الغموض هو الدروب التي تقود نحو ما ينقذ في الفن الذي يعبد به هيدغر الدروب التي تقود نحو تأسيس ممكن للدازاين.

---

287) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص67.

288) M-Heidegger:"Essais et Conférences. P224.

289) مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، مصدر سابق، ص 86.

الفصل الثالث

الدازاين وسؤال الأساس بعد التفكيك الأونطولوجي

- سؤال الأساس بين لغة الفكر ولغة الشعر
- سؤال الأساس من الدازاين إلى البنية
- الدازاين من الأساس الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي
- سؤال الأساس من سلطة "العقل/الصوت" إلى فضاء "النص/الكتابة"
- انتفاء التأسيس مساءلة الوجود والدازاين، أوالانتقال من بدو الى بدو جديد

-"الأكثر دعوة للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد"

-M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser ", P24.

"إنني أوجد حيث لا أفكرو أفكر حيث لا أوجد".

-J-La Can: « Ecrits», II, seuil(points), 1971, P 196.

"سقراط هذا الذي لايكتب"، فريدريك نيتشه،

نقلا عن/-جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف "، ص103.

1.III. سُؤَال اَلْأَسَاسْ بَيْنَ لُغَة اَلْفِكرْوَلُغَة اَلْشِعرْ

لقد أدرك مارتن هيدغر أنَّ تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية، إنما يعني التوقف عن إضفاء البعد العلمي على الفكر، كما أدرك أنَّ هناك صور أخرى من التفكير بخلاف التفكير العلمي يمكن أنْ تعبر عن الكينونة، ومن هذه الصور "الشعر" في علاقته الأساسية بالفكر، لكن إذا كان زماننا هو زمان التكنولوجيا والتقنية والآلة وغياب المقدس والقداسة على حد تعبير"هولدرلين"[290] فهل يعيننا القول في الشعر والفكر كي نعود إلى سكننا التاريخي، الذي هو القرب من الوجود؟ وهل بوسعنا أن ننصت إلى نداء الوجود من جديد أو أنْ نصغي إلى رنين الصمت ليعود الإنسان إنسانا والوجود وجودا حقيقيا؟[291].

إنَّ "هيدغر" يسعى إلى شق هذا الدرب بالكشف عن الطابع السيميولوجي للأونطولوجيا، ذلك أنَّ ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية ابتداء من "الوجود والزمان" 1927 هو التقابل بالضد لما يمكن أن يؤول لصالحها ولما هو في الوقت نفسه عائق أونطولوجي يمنعها من الظهور والتجلي، حيث لم تتخذ إلا مهمة تهديمية

---

290) إنَّ زماننا على حد تعبير هولدرلين هو "الزمن الضنين"، فالشاعر نظر حوله، ووجد البشر بعيدا عن السماء والسماء بعيدة عن البشر، وأحس أن الدنيا قد خلت من البراءة والجمال، وأن الحب نفسه قد أصبح سخفا وخداعا، واللغة أقفرت من الحوار، فلم تعد هي لغة الأرض، أنظر، مارتن هيدغر،"إنشاد المنادى"، ترجمة بسام حجار، المصدر نفسه، ص97 وكذلك- عبد الغفار مكاوي، "شعر وفكر"، دراسات في الأدب والفلسفة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1955، ص16.

- فريدريك هولدرلين، "1770،1843"، شاعر رومانتيكي ألماني من أهم قصائده قصيدة "المتجول" و"خبز ونبيذ" "العودة إلى الوطن"، ومن مسرحياته الشعرية، "موت انباذ وقليس"، وترجمته لمسرحية "أوديب ملك" في عام 1802، ظهرت عليه آثار الاختلال العقلي الواضح وتوفي في 07 يونيو 1843 أقبل هيدغر على شرح قصائده وبين أهميته كشاعر ومفكر، أوكشاعر الشعراء، حيث عكف على تأمل ماهية الشعر وبالتالي ماهية اللغة والوجود أنظر في هذا /- صفاء عبد السلام جعفر،"أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، "دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة" دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص13.

291) صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،"دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، مرجع سابق، ص16.

تحمل معاول التفكيك، حتى ما فتئ هذا التفكيك ينقلب على ذاته، ولما لا إذا كان تأسيس الدازاين يبرز في حالة من اللاتحديد الكلي فهو ليس"ما هو" و"هو هو" في الوقت ذاته، إذ لتتم معرفته وتحديده في ظهوره لا بد من "فهم" ينكشف فيه هذا الظهور عن غموضه، لكن إذا كان هذا "الفهم" هو إنبعاث من كشف للأساس كظهور فينومينولوجي قابل للوصف، فإنَّ ظهور "المعنى" الأونطولوجي يغدو هو العنوان وربما هو "الماهية" التي تحقق هذا الأساس ليجد له مكانا منه يعرف الكائن "الموجود"، وأمام هذا الاحتمال يظهر المأزق الذي يمكن أنْ ينسد عنده الأفق الأونطولوجي "ميتافيزيقا الدازاين"، لكن من جهة أخرى يكون ثمن الإبقاء على هذه الأونطولوجيا، أونطولوجيا أساسية هو البقاء على مستوى ما هو أساسي فيها للكشف عن الخطوة الحاسمة التي تقود إلى "أرضية" الأساس كحقيقة ثاوية في صراع داخل المحددات التي يفرضها السؤال الأونطولوجي، وعند هذا المنعطف بات لزاما على الدازاين أن يجد له أفقا أكثر إنفتاحا للقفز فوق كل تهديد يمكن أنْ يَهبَ به الإنسداد الأونطولوجي، ولكي لا تغدو الأونطولوجيا الأساسية إنبعاثاً جديدا للميتافيزيقا "ميتافيزيقا الدازاين ".

إنَّ الأفق الذي يطرحه هيدغر هو الرجوع إلى الوراء في عودة ظافرة للسؤال عن الأساس، إلى اليونان، حيث كان التفكير في "الفن والشعر" بداء، هي أشبه بعودة نيتشه إلى الإغريق "المفكرين القبل سقراط"، إلى التراجيديا والمأساة مصدر كل أمل ممكن في البحث عن الأساس، لهذا السبب أدرك هيدغر أنَّ فلاسفة "ما قبل-سقراط"، وبصفة خاصة انكسيمندر وبارميندس وهيرقليطس كان تفكيرهم بمثابة شعر أصلي، أو أنَّ فكرهم قد اتخذ طابعا شعريا في المأساة الإغريقية[292] أين ظهر لأول مرة الحوار بين الشعر والفلسفة "الفكر"، شكلا ومضموناً، حيث كان

292) المرجع نفسه، مرجع سابق، ص23.

المفكرون شعراء، والشعراء مفكرين، إنّ هذا البعد لم تسلم منه حتى الفلسفة الأفلاطونية التي أراد مؤسسها "أفلاطون" أنْ يطهرها من العنصر الشعري والأسطوري Mytheme- في محاولة يائسة لطرد الشعراء من جمهوريته لأنَّ خطابه الفلسفي ذو الخاصية الرياضية Le mathéme، قد انبنى على الكثير من العناصر الشعرية كالأسطورة والبلاغة بما فيها من كناية ومجاز ناهيك عن أنَّ اللغة ذاتها "الميتافيزيقا" تجد أصلها في الاستعارة كمقوم أساسي لماهيتها[293].

إنَّ التداخل العميق بين لغة الفكر ولغة الشعر في وحدة الصراع هو ما سينهي بالفشل أي محاولة للكشف أونطولوجياً عن حقيقة الوجود خارج هذا المعنى للأساس، إنَّ هذا الأساس هو بالضبط "تمثل العلاقة الحميمة بين الفكر والشعر حين يتحدان في الكلمة والقول واللغة، أو في اللوغوس بما هو الكلمة والكل والقانون"[294]، لأن المجال الذي يتموضع فيه الفكر هو ذاته المجال الذي يتموضع فيه الشعر، لكن هذا لا يعني أن موضوع الفكر هو الشعر ذاته، أو أن موضوع الشعر هو الفكر ذاته، يقول هيدغر "كيف يكون في استطاعتنا أنْ نفكر على الدوام

---

293) يقول هيدغر في مؤلفه "مبدأ العلة" عندما يظهر قصور الميتافيزيقا، تهوى مصداقية مفهوم المجاز بوصفه مفهوما محددا"، هذا بالضبط، لأنّ المجاز لايجد له مرجعية في التعبير عن الوجود إلا في إطار تصورنا لموجودية اللغة، لذلك غالبا ماتستخدم الاستعارة لتفسير الأعمال الشعرية والفنية عامة، أي أنّ المجاز، لا يوجد إلا في متن الميتافيزيقا أو داخل حدودها، أنظر في هذا/

- مارتن هيدغر "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص55.

- عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، عبد الهادي مفتاح،"الشعر وماهية الفلسفة"،مجلة فكر ونقد،المغرب، العدد8 أفريل، 1998.http://www.aljabriabed.net/n08_06miftah.htm

294) إنّ "اللوغوس" عند هيدغر يعني "الكلمة، المعنى، الكل، الواحد، القانون"، وهو الذي يجمع الموجودات في الوجود، أوهو التجميع والضم في نور الوجود وحقيقته، وإظهار طبيعة الموجود من ثنايا التحجب، فما يفهم بواسطة اللوغوس هو ذاته ما ينتشر ويظهرفي اللغة، إن هيدغر يفكر اللوغوس بعيد عن المتن الميتافيزيقي، لأنه في نظره حال في اللغة انتشارا عظيما وموحدا في الواحد الكل، أنظر في هذا الصدد/- مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة" ترجمة، عبد الغفار مكاوي، ص401. و/- علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص230.

في العلاقة المذكورة بكثرة بين التفكير والشعر إذا كنا لا ندري ماذا يعني التفكير وإذا كنا لا نستطيع أيضا تبعا لذلك أنْ نفكر في ما يعنيه الشعر"[295].

بيد أنه إذا تأملنا في الشعر والفكر نجد أنهما يتجاوران في ماهيتهما من حيث أنهما يقولان الشيء ذاته "الوجود في تعدده وإختلافه الأنطولوجي"، لكن "على الرغم من اتفاق الشعر والفكر من ناحية القول فإنهما يختلفان وفقا لاختلاف نوعي القول في كل منهما"[296]، يقول هيدغر "إنَّ المقول الذي هو شعر والمقول الذي هو فكر لا يتشابهان البتة، ولكنهما أحيانا الشيء نفسه يحدث هذا عندما يكون الشعر شعرا رفيعا والتفكير تفكيرا عميقا[297]، لا يكون الحوار ممكن بين الفكر والشعر إلا من خلال الفكر العميق والشعر الرفيع، وأن "يقوم حوار بين الفكر والشعر معا لا ينجوان من تلك العلاقة والواضحة، وإن كانت مختلفة بالكلام... إنَّ الحوار طويل بين الفكر والشعر"[298]، هذا بالضبط لأنّ المفكر يسعى لأنْ يلتقط الكلام الصادر عن الوجود في شكل نداء، أمّا الشاعر فإنه يصغي للكلام كتجمع لقول الحقيقة في ماهيتها الفنية انه يسعى إلى تسمية شيء أكثر سموا وأصالة، هو ما تخفيه الحقيقة ذاتها كانكشاف للموجود في ضوء الوجود[299]، وما يسعى لأن يسميه هو بالضبط "المقدس"[300]، هذا لأن "المفكر يقول الوجود، أما الشاعر فيسمي المقدس"[301]

295) M-Heidegger: "Qu’appelle-t-on penser", P31.

296) عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

297) Ibid, P32.

298) مارتن هيدغر، "انشاد المنادى"، مصدر سابق، ص23.

299) يلاحظ أن الحقيقة في معناها الحرفي هي لا تحجب الثيا Alétheia، فالتفكير في الوجود في حقيقته يعني التفكير فيه على أساس السلب والإيجاب /أنظر في هذا - مارتن هيدغر، "التقنية –الحقيقة– الوجود"، مصدر سابق، ص31. عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

300) لهذا يرى هيدغر أن المقدس في اللغة يكون من خلال الحلم الشعري Le Songe الذي يسبق القصيدة غير أنه في الصفحة الموالية، يرى أن فكر الأصل هو وحده الذي يقترب من المقدس، حيث يقول، "وحده الفكر الذي يفكر في الأصل السابق على كل فكر يستطيع أن يعرف المقدس"، أنظر :

يقول هيدغر في معرض حديثه عن العلاقة بين الشعر والفكر، "لا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الشعر والفلسفة، ولكننا لا نعرف شيئا عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذان يسكنان قريبا، كل واحد منهما عن الآخر على أبعد الجبال عن بعضهما البعض[302] ، ولأن "القول والموجود، الكلمة والشيء ينتميان لبعضهما البعض بكيفية مستترة لا يمكن فهمها إلا بمشقة"[303]، إن هذا الانتماء هو ما يجعل من الكلام مأوى ومسكناً للدازين لأن العناية بالكلام هي المهمة التي يهتم المفكر بها حيث يبحث المفكر دائما عن ما يجب أن يقوله أو عن ما هو ممكن القول، ولهذا فإن كل من الفكر والشعر يجدان أساسهما في التفكير الأصلي، أو التفكير في الوجود بما هو الموضوع الذي يتموضع فيه كل شعر وكل فكر، إن الفكر والشعر كلاهما يجد أصله في لغة الوجود[304]، وهكذا يمكن القول أنَّ سؤال جوهر الشعر لا ينفصل عن سؤال الوجود[305]، إن الفنان يكون شاعرا بقدر ما يكون مفكرا، لأن كلا من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة إحضار الوجود عن طريقة اللغة، وبواسطة الفكر يتم التعبير عن الوجود من خلال اللغة، إن اللغة بيت الوجود والإنسان

-M.Heidegger: "Approche De Hölderlin. p146. p147.

301) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P158.

302) مارتن هيدغر، "ماالميتافيزيقا"، نقلاعن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص607.

303)M-Heidegger: "l’homme habite en poète", P217.

304) إنّ اللغة عند هيدغر"شعر أصلي"، فهي تعبير عن الوجود، من حيث هو كذلك للكلمة، في هذا الشعر الأصلي يعبر كل شعب تاريخي عن مصيره فالشعر قول أصلي، وعلى الإنسان أن ينصت إلى هذا القول، وهذا القول عندما ينادي الإنسان يوجه ندائه أيضا إلى الأشياء وإلى العالم وهو يدعو الأشياء بوصفها كذلك، لأنها موضع اهتمام الإنسان، وعلى الرغم من القرب بين العالم والأشياء فإنهما مختلفان واللغة تحدث بوصفها كذلك الفرق بينهما فتظهر الحاجة إلى وجود الإنسان، أنظر في هذا الصدد:- مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة" مصدر سابق، ص114، ص 120، وكذلك -عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

305) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. P281.

يسكن في هذا البيت والمفكرون والشعراء هم حراس البيت وحماته[306]، من هنا تتضح علاقة الجوار في اللغة بين كل من الفكر والشعر، بين لغة الوجود "البشر" ولغة المقدس "الآلهة"، يقول هولدرلين في أروع قصائده، "احتفال السلام":

"جرب الإنسان الكثير

وسمى من السماويين الكثير

ونسمع عن بعضنا البعض

منذ أن كنا حوارا" [307]

إنَّ هذا الحوار، هو حوار الألهة والبشر، السماء والأرض، على أمل عودة المقدس الإلآهي الى البشر بعد طول غياب وانسحاب، إن الشاعر وحده من يقول المقدس، أي وحده من يجعل اللغة تستحضر البعد الإلاهي في ماهيتها، يقول الشاعر الشعر في ما هو يتجاوز قيود اللغة، يتأول قداسة الألهة ويستجيب لنداء الوجود الخافت[308]، وإذا كانت اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه، فإنَّ الإنسان هو حارس هذا المأوى وحاميه، وما الفكر والشعر إلا أسوار الحمى وجدرانه، لكن لماذا سؤال العلاقة الأساسية بالغة يطرح سؤال الأساس بالنسبة للدازاين الانساني؟ إنه يطرح بإعتباره تجاوز للمفهوم الماهوي للغة من حيث كونها مجرد أداة للتواصل والنظر إليها فقط من حيث بنيتها الأونطولوجية المرتبط بكينونة الدازاين الانساني من حيث هو كذلك[309]، هكذا يتأسس الدازاين في نوع من السيميولوجيا التي تجد مرتكزاتها في اللغة كجذر عميق يكشف عنها وفق تحديدات مختلفة "الفكر، الشعر الفن،... ومن هنا ستعمل جل الفلسفات المعاصرة لهيدغر واللاحقة له بالإنطلاق من

306) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، مرجع سابق، ص114، ص120.

307) المصدر نفسه، ص151.

308) عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد8 أفريل، 1998.

309) Beda allemann": Holderlin et heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". P261.

الأرضية نفسها من خلال العودة إلى مساءلة اللغة سواء كانت كصدى لحاكمية البنية التي تجلت عند ليفي شتراوس في "الوظيفة الرمزية" وعند مشال فوكو في "نظام الخطاب" وعند جاك لاكان في "اللاشعور اللغوي"، أو كتأويل للكلام عبر نشاط وفعالية الفهم كما كشف عنه المشروع الهيرمينوطيقي مع هانز جورج غادامير في "الحقيقة والمنهج"، أوالإشتغال على تفكيك بنية النصوص كما يكشف عن ذلك المشروع التفكيكي عند جاك دريدا.

2.III. سُؤَالُ الأَسَاس مِنْ الدازاين إِلى اَلْبِنْيَة

إنه بقدر ما كان الفكر الهيدغري في نهاية رحلة العمر يستشعر خطر انهيار المشروع الثقافي الغربي من داخله، بقدر ما يتضح من بعده أن هذا المشروع قد أخذ بالانفجار حين تبلغ قواه ذروة التكنولوجيا، حيث نجد أنّ أهم فلسفة بعد "الوجودية" وهي"البنيوية" تستعيد مفهوم النهاية الكارثية للإنسان أمام قدرية وحتمية الدمار التكنولوجي[310]، هذا بالضبط لأنّ هذه الكارثية هي التي ربّما تطرح البدء من جديد لتأسيس الـDasein على طريق مختلف، وبالفعل فقد راحت البنيوية منذ انبعاثها في المجالات الألسنية تكشف عن خصوبتها حيث كان البحث في البنى وأنظمة المؤسسات والصنائع والمعتقدات، مجالات للكشف عن النهايات التي يمكن أنْ تطال الـDasein بعد أن أصبحت البنية تخترقه من الأمام ومن الخلف لذا فما على الفلسفة إلاّ أنْ تؤسس تحليلاتها تحليلا بنيويا، هذا لأنّ البنية هي المايتوارى تحت المايحدث، ومن ثم فإن هدفها هو اكتشاف الأساس داخل المايحدث، من هنا فإنها الدازاين -Dasein وقد وجد نفسه أمام الكلمات والأشياء[311]، بعيدا عن كل ادعاء مسبق لفعالية أي ذات بالمعنى الاطلاقي كما زعمت الحداثة الغربية، إن الوجود بين الكلمات والأشياء هو الذي يعود بنا إلى الدازاين Dasein كانفتاح أركيولوجي يقوم بالحفر على الشيء ليبرزه من تحت الردم، وهذه هي مهمة المنهج الأركيولوجي الذي اتخذ منه "ميشال فوكو" مطية للكشف عن القطائع الابستيمية الكبرى في مجال الأنظمة المعرفية التي فرضت تغيراتها إحداث عدة وثبات من الحدث المعرفي إلى مرجعية البنية التي يرتد إليها.

---

310) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان 1990، بدون طبعة، ص6. (أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي).

311) أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي، المرجع نفسه، ص10.

وهنا نجد أنّ مقولة الاختلاف كما بشرت بها النصوص الهيدغرية ستجد لها امتدادا داخل أركيولوجيا "ميشال فوكو" ذلك أنّ البحث عن الابستيمية داخل أي ثقافة أو فكر، إنّما يحدث بنوع من المفارقة لذاته والالتحاق بهذا الشئ الذي ابتداء منه يعرف، إنه الأساس والأصل المفقود، وفقدان الأساس والأصل حسب فوكو هو انحراف مشروع الثقافة الغربية تحت وطأة السيطرة المطلقة لميتافيزيقا اللامتناهي(312)، لهذا السبب ستعمل الأركيولوجيا بالحفر تحت التاريخ لتقف عند التناهي الذي يكشف عن المستور والمحتجب، أو قل عن البنى التي تحتكم إليها صيرورة الثقافة الغربية برمتها، بالضبط مثلما أنّ الأونطولوجيا الأساسية كشفت عن هذا التناهي داخل تاريخانية الوجود الإنساني، وهنا ستقف كل من الأونطولوجيا الهيدغرية والأركيولوجيا للكشف عن بنية هذا التناهي الذي يواجه الوجود الإنساني، وهكذا جاءت البنيوية على غرار الأونطولوجيا الهيدغرية لتقوض قرونا بأكملها من النزعات الإنسانية(313)، فقد كشف هيدغر عن ما تبطنه هذه النزعات من تصورات ميتافيزيقية عن الإنسان، وعن وجوده ومصيره "ميتافيزيقا الذات"، ولعل هذا العجز يرجع بالأساس إلى أن النزعات الإنسانية أخذت ترى في التاريخ الأفق الممكن لتحقيق غاية الإنسان ووجوده(314)، بيد أن هيدغر ومن ثم

312) أربير دريفور وبول رينون،"مشال فوكو، مسيرة فلسفية"، ترجمة جورج أبي صالح، ط1، دار الانماء القومي بيروت لبنان، د/س، ص32.

313) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مقدمة المترجم، مطاع صفدي، ص14. و/ عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1992، ص100.

314) لقد أصبح الإنسان في نظر النزعة البنيوية مخترقا بفرضية "اللاشعور اللغة، الجنون الموت، ...."، لهذا السبب فإن الخطاب البنيوي مع "ليفي شتراوس، فوكو، لاكان، التوسير"، يكشف أن الإنسان ليس إلا مظهرا خارجيا وشكلا باهتا تتحكم فيه بنيات لا شعورية، ولذ يمكن القول أن بداية هذا الأمر غدا واضحا منذ الأفق الفلسفي الذي فتحه الدازاين-Dasein الهيدغري عندما يكشف تأسيسه عن التمزق الأصلي للإنسان وعجزه عن أن يملأ النقص الذي يدخل في نسيج كينونته،- في هذا أنظر/

-Claude l'Lévi-Strauss: "La pensée sauvage", libraire plan, paris, 1962, P326.

بعده النزعة البنيوية لم تحل التاريخ لأي أفق قبلي يمكن لذات الإنسان أنْ تكشف عنه، فقد بين هيدغر أن ما هو تاريخي بالدرجة الأولى هو كينونة الـDasein ، هذا لأن ما هو تاريخي هو الـDasein وأما عن كلية الموجود فلا يمكنها أن تكون تاريخية إلا بالنسبة إليه(315)، على نفس الخط تقريبا يقترن نقد البنيويين للنزعة الإنسانية بنقد التاريخ كسيرورة وكمجال لفعالية الإنسان وأهدافه وتطلعاته، حيث أن التحليل البنيوي يقترح بديلا يقتصر على دراسة الانتظامات والعلاقات المتزامنة داخل حالة معينة، بحيث يعلنون أن التاريخ هو مجرد اشتغال للبنيات الموضوعية بدون مبادرات إنسانية أو مسيرة بدون ذات على حد تعبير لوي التوسير، أو سريانا مجهولا لا يعد بأي غد كما يخلص إلى ذلك ميشال فوكو(316).

هذا ويمكن القول أن أساس الوجود الإنساني وفق التحليلات الفوكوية سيتمفصل منذ البداية على ما هو غير ذاته، أي في المختلف كإمكان لعمل البنية هذا لأن الأركيولوجيا ستحيل وجوده إلى ما هو أقدم منه، وهذا الماضي الأقدم هو ما ينفلت من نمط كينونته الواقعية التي هي بما هو عليه الإنسان في ذاته، فقد يبين فوكو إلى أن ما هو أساس وأصل في الوجود الإنساني لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته(317)

إن الإنسان مجرد كائن تائه وسط الموجود، إنه في أساسه وجود زائف، كما عبر عن ذلك هيدغر بقوله "الإنسان يتيه إنه لا يسقط في التيه لحظة معينة، إنه لا

- Jacques Lacan: " Ecrits I," Paris, Seuil, 1970, P 190.

- ميشال فوكو، "ما هو عصر التنوير؟"، ترجمة، يوسف الصديق، مجلة الكرامل، العدد12، ص61.

315) M- Heidegger: "Etre et Temps", P440. p441.

316) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1992، ص100، ص110.

317) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص274.

يتحرك إلاّ في التيه لأنه ينغلق وهو ينفتح وبذلك يجد نفسه دوما في التيه"[318] وهكذا يقع الوجود الإنساني في التيه والضلال، من أجل هذا يقول فوكو "دائما على أساس ما هو بادئ من قبل يستطيع الإنسان أن يفكر في ما يصلح بالنسبة إليه كأصل"[319]، هذا لأن الإنسان يكتشف حسب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية مع هيدغر أنه من قبل موجود في العالم موجود هنا Dasein وبالتالي فإن هذا "الما قبل" لا يملك تحديداً يمكنه أنْ يتجاوز العالم، لأنه لا يستطيع به أنْ ينفلت من وجوده المتخارج، وكما يوضح "فوكو" فإن الإنسان المنفصل عن الأصل الذي يجعله معاصرا لوجوده الخاص من بين كل الأشياء التي تولد في الزمان وتموت فيه بلا ريب، فالإنسان المنفصل عن كل أصل يظل موجودا هنا Dasein[320]، إن هذا الانفصال عن الإحالة إلى أساس وأصل خارج الـDasein هو البنية نفسها التي تشكل التاريخ وإمكانه، هذا لأنه كما يصف هيدغر إضاءة Lichtung تشمل جميع الإمكانات التي تشكل تاريخ كينونته و"إذا كانت الأشياء وفق انتظامها التجريبي ارتجاعية دوما بالنسبة للإنسان متعذرة الإمساك في بدايتها، فإنّ الإنسان ارتجاعي تماما بالنسبة إلى ارتجاع الأشياء هذا، ومن هنا يمكنها أن تفرض مشروعيتها الصلبة على حالة التجربة الأصلية"[321].

من هنا يتضح أن تأسيس الدازين سيمنح بشيء من عدم الثبات والتحديد الكلي لأن الأساس ينفقد في هذا الانفتاح الذي يخيم في ظل الارتجاع الدائم بين الإنسان والأشياء بين الكلمات والأشياء، بين الدال والمدلول، بين الوجود والموجود هذا بالرغم من أن فوكو أعاد استانآف سؤال الأساس بالحفر الأركيولوجي داخل الممارسات

---

318) مارتن هيدغر، "التقنية– الحقيقة–الوجود "، مصدر سابق، ص35.

319) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، المرجع نفسه، ص273.

320) مشال فوكو، المرجع نفسه.

321) أربير دريفور وبول رينون،"مشال فوكو، مسيرة فلسفية"، مرجع سابق، ص40.

الإنسانية للكشف عن البنى التي تحتكم إليها إلا أن الأساس بقي سؤالا مفقودا وعلى هذا الخط تقريبا يقف هيدغر وفوكو أمام تحليلية التناهي التي تحيل الوجود الإنساني إلى تراجع بعيد أكثر فأكثر نحو السؤال عن الأساس وفي هذا بالضبط يخلص فوكو عبر تنمية إشكال الأساس والأصل إلى أنه يتعذر الإمساك به ومن ثم بمصدر كينونة الإنسان لأنه سؤال زائف[322]، وهنا "تبرز تجربة هولدرلين ونيتشه وهيدغر، حيث لا تعطى العودة إلا في تراجع الأساس والأصل[323]، وكما يري أحد أكبر شراح هيدغر "ميكال دوفران" أن مزية الرجوع الى الوراء بحثا في أساسات الميتافيزيقا تعد بحق "أركيولوجيا أونطولوجية"، تبحث عن أساس غير ميتافيزيقي تنجلي فيه حقيقة الوجود، لتكشف عن زيف كل أساس ميتافيزيقي يزعم التأسيس الأصيل، اذ هو ذاته لا أساس له[324]، وبما أن الأساس والأصل لم يكشف عن نفسه بالتمام فيبدو أن الأمل الوحيد قائم في المستقبل، وبالفعل فقد وجد هيدغر ضالة الأساس والأصل في إمكانية انفتاح الدازين على المستقبل، الذي ابتداء منه يعرف الكائن بما هو عليه[325]، وهكذا كما يمكن القول أن هناك تشابه مثيرة يقرب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية من النزعة البنيوية، هذا ما يظهر بالضبط في تقلص أهمية دور الذات إلى درجة الصفر، حيث تم إقصاءها من كل لجوء إلى الوعي والقصدية وتعالي المعنى، وتلك السمة تميزت بها النزعات البنيوية في مجال الألسنية والأنتولوجيا والتحليل النفسي الجديد، فالبنيوية لا تهتم مثلها في ذلك مثل أونطولوجيا هيدغر

---

322) مشال فوكو، المرجع نفسه، ص39. وما بعدها.

323) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص276.

324) عبد الرزاق الدوي، "موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص51.

325) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من/ -M-Heidegger: « Temps et être», In question, IV , P 25.

-M-Heidegger:«L'époque des conception du monde», In chemins qui ne mènent nulle part, op, cit,

بمسألة ما إذا كانت الظواهر التي تدرسها لها بالفعل ذلك المعنى الجدي الذي تضفيه عليها الذوات، إنما تنظر إليها فقط على أنها مجموعة من العناصر، ليس لها أي معنى في حد ذاتها، وكيف يتأتى لها أنْ تحمل أي معنى في حد ذاتها، مادام الخطاب اللغوي والثقافي والنفسي والمعرفي محدد بقواعد لاشعورية خرساء[326].

هكذا يجتاز امكان تأسيس الدازاين Dasein عتبة الحداثة بعدما أصبح تناهي ومحدودية الإنسان هو العنوان الأكثر بأساً للسؤال عن الأساس، هذا التناهي بعدما كان مع الحداثة الغربية يحيل إلى اللامتناهي، أصبح الآن لا يحيل إلا إلى نفسه إنه وجود-هنا Dasein أمام الموت الهيدغري وتباشير الجنون الفوكوية[327]، ومن هنا تنبعث في ثنايا الخطاب البنيوي القطيعة الحادة ما بين إنسان الحداثة والإنسان اليومي، حيث انتهى إلى "هذا إنسان" وخلعت عنه "الـ"التعريف[328]، إنه وجود هنا Dasein متشكلا في شكل العالم الموجود فيه، إنه يكتسب بنية الشيء الموجود بقربه والذي يريد أن يكشف عنه، وبهذا الشكل يصبح الوجود "في–العالم" مصتبغا بحتمية البنى التي يفرضها هذا الوجود، واللغة أعتى بنية انزلاقية تأسر الموجود برمته، وهذا ما تأكد في "البنيوية الألسنية" في المجال اللغوي، حيث تجاوزت اللغة قدرة الإنسان على السيطرة والتحكم وبالتالي لم يصبح الإنسان هو الذي يتكلم اللغة، بل أن اللغة هي التي تتكلم فيه، هذا تقريبا ما أكده هيدغر من قبل في قراءته إلى عبارة كتبها "نوفاليس Novalis" وأوردها في نص يحمل عنوان "مناجاة" وهي "أنّ الكلام لا يكلم إلاّ نفسه"[329]، إن هذه المقولة هي التي أدت بأغلب البنيويين وعلى

326) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص153. وكذلك: ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط$_3$، 2005، ص27.

327) مشال فوكو، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط$_1$، 2006، ص39.

328) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، (أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي).

329) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص35.

رأسهم" كلودليفي شتراوس" إلى الموقف الجازم والرافض لفكرة الحرية في مجال الكلام والكتابة، فكلامنا يخضع لمجوعة محددة من القواعد اللاشعورية وعندما نتكلم نتوهم أننا نقوم بذلك تلقائيا وعن حرية بينما نحن في الحقيقة خاضعون لبنيات وجدت قبل فكرنا ذاته، وقبل ظهور فكرة ما نسيمه بالمعنى Le sense[(330)] وحسب "فوكو" فإن ظهور الخطاب الحامل للمعنى إلى حيز الوجود ليس أمرا ضروريا[(331)]، فهو يتخارج إلى الوجود انكشافا واختفاء، هذا مثلما أن الأساس في الدازاين هو الانكشاف والاختفاء الذي يبعده عن كل تحديد نهائي ومطلق[(332)] خطاب لا أساس ولا أصل له خطاب ينفتح على العدم الهيدغري، على هذا الانفتاح يعيش الخطاب في الأمكنة الصامتة كما يوحي به امكان تأسيس الدازاين وحاكمية البنية، هذا لأن الدازاين Dasein في أساسه هو الانفتاح على الموجود الذي يبرر به ميلاد الخطاب الحامل للوغوس Logos، غير أنه في الوقت نفسه الصمت الذي ظل لا مفكرا وثاويا وراء كل خطاب، أي الانحجاب والاختفاء، عودة وارتجاع الخطاب إلى ذاته "النفسه Le mème"، لأن الخطاب عند "فوكو" هو بنية ذاته ودال نفسه ذلك لأنه لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل الأشياء أو الأفكار[(333)]، وعلى هذه الشاكلة تبرز

330) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص113. وكذلك , P323."La pensée sauvage "ClaudeLévi-Strauss:

331) ميشال فوكو،"حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

332) بينما كانت أونطولوجيا هيدغر تفسح المجال لتأسيسية ممكنة للدزين، فإن البنيوية الفوكوية إنما تبرز وجود اللغة على تخوم الدازاين/ أنظر- ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق.

333) إنَّ هدف فوكو من هذا الموقف لا يمكن أن يفهم إلا ضمن الإطار العام لمشروعه الذي امتزجت أسطحه وأعماقه بالكثير من النفحات البنيوية، هذا لأنها تكشف في هذا الإطار حسب "فوكو" عجز الوعي عن تعيين أصله وأساسه وعجز اللغة من الكشف عن الموضوع، وذلك لأن الخطاب لا بد من أن يعترض المسافة بين الذات وموضوعها المفترض، هذا بالضبط مثلما أن العدم المطبق في الدازاينDasein يعترض المسافة بين الوجود والموجود، ولعل هذا ما يفسر لنا انصباب جل الفكر المعاصر على تفكير مسألة ما الغة؟ والحقيقة أن الاشكال لا يتمحور حول حقيقة اللغة بقدر ما يرتد إلى الإمكان الذي يهب نفسه للغة إلى ذلك المكان الذي حدده كل من

أشكال المحدودية الأساسية التي تمثل مقولة "الموت" أهمها على الإطلاق، إن هذا الذي يمضي إلى ما وراء الخطاب إلى تلك المنطقة الصامتة التي لا شكل لها ولا مغزى حيث تجد اللغة حريتها يشير إلى إختفاء الخطاب واختفاء الإنسان معه وعند هذه النزعة الاحتمالية التي تلقي بالسؤال عن الأساس داخل فجوة لا قرار لها تصبح مقولة موت الخطاب ومعه الإنسان الحامل له هي التأسيس الممكن للدازاين[334] ذلك لأن الأساس أو الأصل الذي يبحث عنه العصر بحثا لا يكل ظل هو الآخر عن أية إمكانية حقة لتعيينه، حيث لم يستطع هذا التناول التاريخي لدراسة الوجود "الحياة–اللغة–العمل" أنْ يكشف عن هذه النشاطات لا عن أصلها أو أساسها أو موضوعها، وكل ما كشف عنه حيثما نظرت المعرفة هو الاختلاف الذي لا حدود له[335]، ولقد خلص إمكان تأسيس الدازاين مع الأونطولوجيا الهيدغرية على اجتثاث هذا العمق بالتساؤل عن بنية الأساس المفقود، والذي انتهت معه كينونته إلى وجود في ظل الاختلاف الأنطولوجي. وهذه هي نفسها الميزة التي استنفذ البنيويون جميع إمكاناتها بالوقوف على البنية الأساسية التي يرجع إليها الــDasein، فالإختلاف الأونطولوجي كما وهب به إمكان تأسيس الدازاين قد تحين له اقتراب عهد الوصال بالبنية، حيث البنية هي العنوان الأكثر تعبيرا عن التمزق الأساس للإنسان، وكما

"نيتشه" و"مالا رميه "عندما سأل الأول من يتكلم؟ ورأى الثاني جوابه البراق في الكلمة ذاتها، هذا بالضبط ما يتأكد مرارا عند "هيدغر" في مقولة "الكلام الذي يتكلم" حيث يقبع الصمت كأفق وحيد ينفتح وينغلق عنده هذا الكلام، في مثل هذا أمكن لـ"فوكو" أن يقول "لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"، خطاب ينفتح على الصمت والعدم الهيدغريين/ - حول هذا أنظر/ - جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص128، ص138.

- ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

- مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق ص43.

334) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص139.

335) المرجع نفسه، ص141.

يشير مشال فوكو فإن مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان هو بلا ريب أقرب الأشياء إليه ذلك الأديم الذي يجتازه الإنسان ببراءة"[336]، هكذا فإن التأسيس الذي أصبح ممكنا للدازاين هو القرب من الأشياء التي تقوده إلى مصير يكشف الموت عن جميع إمكاناته، غير أن النزعة البنيوية كما هي موجودة بإختلافات نسبية عند أصحابها "ليفي شتراوس/ فوكو/ لاكان...." توحدهم ربما على صعيد واحد في هذا الموقف، هو الضرورة نفسها التي أدت بكل واحد من هؤلاء بالعودة خطوة إلى الوراء، بالضبط مثلما أن هيدغر عاد عودة لامفكرة إلى الفلاسفة القبل-سقراطيين "هيرقليدس وانكسماندر.."، ستحدد البنيوية الأنثروبولوجية مهمتها مع "كلود ليفي شتراوس" بالعودة إلى فهم "الشعوب البدائية"، وكذلك ستعمل الأركيولوجيا الفوكوية بالعودة إلى قراءة الحداثة الغربية في ضوء البنى التي احتكمت إليها كل ابستيمية عبر العصور، وبنفس الشكل قرر "جاك لاكان" العودة إلى قراءة فرويد، وفي ظل هذه المرجعية التي فرضت على الفكر البنيوي تأكد معها أن السؤال عن الأساس بالنسبة لكينونة الانسان سيحيل مباشرة إلى إيجاد مرجعية لكل النشاطات الإنسانية، بما فيها تلك الخارجة عن سلطة وعيه، كما يظهر هذا في نصوص فوكو حول نظام الخطاب[337]، وإكراه السلطة، وتاريخ الجنون[338]، أو تلك التي يتناهى عندها الوعي الإنساني كما تشهد على ذلك نصوص "جاك لاكان" لتنطلق حملة مضادة للديكارتية، أو نوع من الديكارتية المضادة، التي تظهر في الكوجيتو المخالف "إنني أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد"[339]، هذا الكوجيتو المضاد للديكارتية هو مبرر عودة "جاك لاكان" الى قراءة "سيغموند فرويد" التي لم يكن هدفها إثبات وجود

336) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء، المرجع نفسه، ص273.

337) مشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص21.

338) مشال فوكو، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي المغرب، ط$_1$، 2006، ص39.

339) J-La Can: " Ecrits", II, seuil(points), 1971, P 196.

اللاوعي، فهذا الأمر غدا واضحا منذ أن أقام التحليل النفسي الأدلة على ذلك[340] بل الأساس هو أن اللاوعي بنية وأن هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا، يقول "جاك لاكان" "إن اللاوعي لغة، لأن بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة، إن اللاوعي كما يصفه كتاب "تفسير الأحلام" يثرثر ويكشف عن نفسه بإستمرار ، فهو يصر على أن يسمع في أحلامنا وفي الأمور التي ننساها أو التي تشوش في ذاكرتنا وفي هفوات اللسان والقلم، بحيث يصبح طبيعة أساسية ملازمة لنا[341]

هكذا يمكن القول أن السؤال عن الأساس بالنسبة لكينونة الانسان، هو السؤال القابل للمباشرة ومنذ أنْ بعثت النصوص الهيدغرية الـDasein كإنكشاف للوجود الإنساني من تلك العتمة المحتجبة التي أغرق فيها الموجود الأونطيقي كل أساس تأكد بعده للنزعة البنيوية أن هذا الموجود الأونطيقي هو الإحتكام الظافر لكل سؤال عن الأساس، حيث نجد نصوص "فوكو" الواحدة بعد الأخرى تشهد على انهيار مشروع الحداثة الغربية من منطلق الأساس المفقود، وفقدان الأساس هو

340) إنه إذا كان "فرويد" قد حاول إدراك التراكيب المكونة للنفسية البشرية من خلال اللاوعي، فإن هيدغر توجه إلى التراكيب الأونطولوجية للكينونة البشرية ومعالجتها من ناحية الفهم ماقبل المنعكس أي اللاوعي، وأذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى فك رموز اللغة الرمزية المستترة لحالة اللاوعي فإن أونطولوجيا الأساس الهيدغرية، ستركز جهودها على تفسير اللغة اليومية التي يتوضح بفضلها تأسيس ممكن للدازاين، لأنه في اللغة بالذات تنكشف إمكانات الوجود، وأساس الظاهر الأعمق لنشاط الإنسان، وفي الوقت ذاته تتبدى البواعث المتشابهة في نشاط "فرويد" و"هيدغر" البحثي والموجه نحو الكشف عن مغزي الوجود الإنساني عن طريق تفسيرات اللغة التحليلية النفسية أوالأونطولوجية الفينومينولوجية، أنظر في هذا:- فاليري ليبن، "فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا تيسيركم نقش، ط$_1$، دار الطليعة، سوريا دمشق، 1997، ص53.

- جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، مرجع سابق، ص162.

- فرويد، "علم ما وراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط$_2$، 1982، ص 105، ص108.

-M. Heidegger: "Etre et Temps", P411.

-J-La Can: "Ecrits", II, p270.

341) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص162، ص171. أنظر كذلك: سيجموند فرويد، "تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، بدون سنة، ص514.

تقريبا النتيجة نفسها التي وضحها هيدغر من قبل، ومن هنا يمكن أن نقرر مدى وجاهة الطرح الهيدغري.

3.III الدازاين مِنَ اَلْأَسَاسْ اَلْأُونْطُولُوجِي إِلى اَلْفَهم اَلْهِيرْمِينُوطِيقِي

يُعد مبحث "الهيرمينوطيقا" من أعقد المباحث الفلسفية وأكثرها إثارة للجدل حيث فيه تجتمع مستويات الخطاب الفلسفي بجميع أشكاله "التأملية الايبستيمولوجية، الفينومينولوجية، الأونطولوجية، الإيديولوجية، السميائية" هذا لأن كل كلام عن الهيرمينوطيقا يفترض دائما قضية سوء فهم حسب القول المشهور لمؤسس الهيرمينوطيقا الفلسفية "شلاير ماخر" ولكن كيف يمكن أنْ نفهم ذلك؟

يقول "جان غرايش" Jean greisch "بإمكاننا أنْ نضع كعنوان لهيرمينوطيقا فلسفية في عداد الأشياء التي تصمد لارتياب" تعليقا على قول "لبول فاليري" Poul Valéry" في عداد الأشياء التي لم نفكر بعد في وضعها موضع الارتياب"[342]، وما يهم هنا هو أن هذه الصياغة تحمل اعترافا أساسيا، وهو أنْ تجربة الارتياب لا مناص منها في كل ممارسة هيرمينوطيقية، وفي سياق هذا الارتياب تنشاء الهيرمينوطيقا، لأنّ من دواعيها أنّ الأمور التي يصح التسليم بها هي انتفاء التأسيس المطلق للفهم وللمعنى وللوجود وللحقيقة، التي أضحت لا تحيل إلى أساس ثابت ومطلق، هذا ما عبر عنه "جياني فاتيمو" حينما اعتبر أن التأويلية هي أولا وقبل كل شيء انتفاء التأسيس أو المبدأ أو الأساس النهائي، وهذا في رأيه هو ما يطبع الفكر التأويلي مع هيدغر وغادامير حيث غدا نمطا في الوجود وليس نمطا في المعرفة[343].

---

342) نبيهة قارة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط$_1$، 1998، ص12.

343) إنّ نمط الوجود هو استحالة أن يتأسس الدازاين الفاهم على قاعدة ثابتة وإنما ينحو قدما صوب التعدد والانفصال أو الحياة أوالموت وتصبح هويته هي عدميته بالذات وبالتالي فإنه استحالة كونه هو دونما تبدل أو تحول أو تقلب في دروب الكينونة الوعرة والملتوية في آن/ انظر في هذا الصدد/ - عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط$_1$، 2008، ص257.

لقد بين هيدغر في مستهل عرضه الفينومينولوجي الأونطولوجي أنّ أصالة الدازاين - Dasein تنكشف من خلال البنية الأونطولوجية للفهم Verstehen حيث يقوم نحو وجود الدازاين في إمكان وجوده، بيد أنّ إشكالية "الفهم" لا تبرز في صيغة نظرية مكتملة في "الوجود والزمان" 1927، إذ يكتفي هيدغر بربط الفهم مع انفتاح الكينونة البشرية محاولا إبراز هيكلها الأونطولوجي ومعناه، أمّا ابتداء من نظرية المنعطف فإن الفهم Verstehen يحدد بصورة واضحة المعالم من خلال انكشاف البعد الهيرمينوطيقي الذي حققه امكان تأسيس الدازاين، حيث أنّ أعمال هيدغر المتأخرة كانت بمثابة الأساس الذي يتمرجع إليه التيار الهيرمينوطيقي المعاصر، لأنه يتضمن العديد من الأفكار الهيدغرية ويعد ممثلها الأكثر شهرة الفيلسوف الألماني "جورج هانز غادامير"[344] (1900-2002) من خلال مؤلفه "الحقيقة والمنهج " Vérité et method"1960 الذي يعد فتح جديد في مجال التيار التأويلي[345]، حيث نشهد من منظور هذه الفسحة ميلاد مشروع الهيرمينوطيقا لا بوصفها نظرية في الفهم فحسب، فقد ولى عهد بناء الأنساق المفهومية، وإنما نظرية في التجلي والتكشف الأونطولوجي، إن الهيرمينوطيقا عند هيدغر نظرية أساسية في كيفية بوزوغ الفهم

344) يعد هانز جورج غادامير -Hans-Georg- Gadamer-(1900-2002)، وريث فكر هيدغر الذي عمل في نهاية العشرينيات من القرن العشرين، بتأسيس نظرية تأويلية جديدة، يتجاوز فيها أخطاء الفينومونولوجيا الهوسرلية، فغادامير هو صاحب الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي، من خلال نظريته التأويلية، التي كانت بمثابة المنعطف الأونطولوجي الحاسم، Le tournant الذي أطلق شرارته الأولى "مارتن هيدغر"، حيث أنه لم يتردد في رسالة بعثها إلى (أوتو بوغلر) Otto Poggeler في القول أن الفلسفة الهيرمونوطيقية، هي قضية ولا غادامير لها بعده، فغادامير استحق دون منازع، فضل إعادة إدراج الهيرمونوطيقا، كما أوحت بها المناحي الهيدغرية في قلب الجدل الفلسفي والتي أخذت في الانتشار على نطاق واسع، أنظر في هذا الصدد/

- دافيد جاسير، "مقدمة في الهيرمونوطيقا، تر، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص147. ص148.

و/- عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص257.

345) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص15.

من خلال الدازاين الفاهم[346] و"الفهم" في المشروع الهيدغري وتحديدا داخل الحلقة الهيرمينوطيقية لا يراوح فكرته الأساسية، أي تأسيس فن السؤال باعتباره أرقى فعل يقوم به الكائن الإنساني في هذا الوجود، دون أنْ ينتظر الظفر بفهم نهائي أو ثابت فهو بالسؤال يمارس حركة العودة إلى الأصل والأساس للكشف على الوجود الممكن القابل للفهم/التأويل[347]، وهذا بالضبط هو منطلق تأويلية "غادمير" التي إستمدها من الدرس الهيدغري حول هيرمينوطيقا الدازاين الفاهم، لأن مشروع "غادامير" يجد في الأنطولوجيا الهيدغرية منطلق مشروعه الهيرمينوطيقي، حيث يرى غادامير في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" أنَّ الهيرمينوطيقا تتشكل ضمن الأفق الفلسفي الهيدغري فالفهم كما يرى "غادامير" ليس بعدا للذات العارفة، وإنما هو نمط لوجود الدازاين Dasein [348]، وبهذا المعنى تم استخدام مفهوم الهيرمينوطيقا في هذا الأثر "الحقيقة والمنهج" فهو يشير إلى المقولة الأساسية للوجود الإنساني التي تتشكل من حيث تناهيه وتاريخيته وتحتضن من ثمة تجربته في العالم[349].

بيد أن اشكالية الفهم عند "غادمير" تنتقل من الدازاين الفاهم بالمعنى الهيدغري إلى القوانين العامة التي تحفظ تشكله في التاريخ "على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم، أي كيف يتحقق؟ وكيف يكون؟ وكيف يعد

346) إنَّ الدازاين في أساسه كائن فاهم "التأويل"، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، كما هو الأساس والأصل وبذلك يكون التأويل منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأسس والأصول، إذ أن الأساس والأصل الذي يعيق التأويل لابد أن يكون قد فقد طبيعته كأصل وأساس وتحول إلى عقبة، وبهذا الشكل يأخذ الأساس والأصل بنية حركية تتجاوز هيكلها، وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم أنظر في هذا الصدد، مطاع صفدي، "إستراتيجية التسمية في نضام الأنظمة المعرفية"، مركز الإنماء بيروت، ط1، 1998، ص225.

347) عبد الغني بارة،" الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، ص222.

348) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج"، مرجع سابق، ص370.

349) عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص256.

علامة تميز الكائن الإنساني من غيره؟"[350]، إذ يتوجه السؤال من ماذا يجب أنْ نفعل لكي نفهم؟ إلى كيف يكون الفهم ممكنا؟ هذا لأن مشروع التأويل سيضع كل يقين موضع سؤال بما في ذلك الإنسان في الوجود، باعتباره كائنا يسأل/ يتأول/ يفهم[351]، هذا الفهم لا يعد تمثلا تتمثله الذات المفكرة، هذا لأنها لم تعد هي مركز الممارسة التأويلية[352]، بل إنها فسحت المجال لكل من (النص/ اللغة) حتى يعبر عن نفسه ويفصح عن كينونته التي بها تكتشف عالمه الممكن وأضحى الدازاين Dasein بهذا إمكان تأويل لاكتشاف أساسه وإيجاد كيانه في هذا العالم عالم (النص/ اللغة) أين يحقق الدازاين Dasein عملية الفهم، ويفتح المجال لل(النص/ اللغة)، فيتكشف لنا من ثمة أساس ممكن[353]، وبهذا "نجد أنفسنا ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو،....ما يجذبنا، فانّ كينونتنا تكون قد وسمت بهذه الحركة نحو،... وبما

---

350) المرجع نفسه، ص266.

351) المرجع نفسه، ص279.

352) إنَّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمونوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت الهيرمونوطيقا إقتفاء الأثر الذي خلص له التفكيك الأونطولوجي متجهة صوب فهم الذات، وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسوا دعائمها عليه، لتبقى فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع، أوقل الدازاينDasein كفهم، يقول غادامير في كتابه "فلسفة التأويل"، ص177. "أعترف بديني الكامل للنقد الهيدغري بخصوص مفهوم الذات، الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية". لذا فإن مواجهة الهيرمونوطيقا للذاتية من حيث هي الأساس الذي يقوم عليه موضوع المعرفة في الفكر الحديث، هي مواجهة تفضي إلى الاستلابية بين الذات والموضوع، بيد أن التأويل لايبحث عن تصليب الذات وتصليدها بقدر مايسعى إلى رسم مساراتها من جديد بعدما اتضح أن الدازاين-Dasein، ليس معطى لذات تملك الحقيقة، بل هو انبثاق وحدث في العالم، الذي يفرض على الكينونة الحضور فيه، لذلك يؤكد "بول ريكور" بقوله "إن الهيرمونوطيقا تنبعث من تفهم عين الـDasein، ومن تفهم الكينونة"، في هذا الصدد أنظر كل من:

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/ المبادئ/ الأهداف"، مرجع سابق، ص177.

- ___________، "طرق هيدغر"، مرجع سابق، ص81.

- حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص15.

353) عبد الغاني بارة، مرجع سابق، ص66 وما بعدها.

أننا وسمنا على هذا النحو فإننا نظهر هذا الذي ينسحب وبصفة عامة إذا كنا نحن وكنا من نكون، فما ذلك إلا لأننا نظهر هذا الذي يتوارى، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب"[354]، إن الفهم يصبح بهذا الشكل أفقا ممكنا تتحقق فيه كينونة الدازاين، حيث يجد الدازاين نفسه في على عالم ممكن ومن ثم تتحقق كينونته التاريخية، يقول "غادامير"يتمثل التاريخ أمامنا ولا يتمثل سوى في ضوء هذا المستقبل الذي هو مستقبلنا في هذا الصدد، إننا جميعا تلامذة هيدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية-تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل- بشأن إمكانية التذكر والاحتفاظ في الذاكرة وبخصوص شمولية تاريخنا لا يقع هذا دون أنْ يترك أثرا حول ما يعلمه لنا هيدغر بشأن خصوبة حلقة الهيرمينوطيقا"[355]، وبهذا تكون هيرمينوطيقا "غادامير" قد وجدت في مفهوم الدازاين الهيدغري إمكانية الكائن الفاهم، يقول غادمير "إننى احتفظت بكلمة فن التأويل كما وضعها هيدغر في صلب فلسفة الأونطولوجيا حول الدازاين لا يعني هذا أنني أحتفظ بلأونطولوجيا الأساسية"[356].

إن إمكان تأسيس الدازاين الهيدغري بهذا ليس هو الأونطولوجيا الأساسية ذاتها المعلنة في "الوجود والزمان"، لأن أفق التأويل سيكشف لنا عن تعدد الأسس الممكنة للدازاين ، إن هذا التعدد هو الذي أدي ب"غادمير" لفهم الدازاين ليس بما هو الدازاين الهيدغري المعلن عنه في "الوجود والزمان" بالذات، ولأجل هذا يقول "لا أبقى على نفس الوضع الذي ابتدأه "الوجود والزمان" والذي هو الدازاين الذي يفهم لوجوده في العمق، يعتبر هذا الفهم الذاتي في جميع أشكاله عكس الامتلاء والوعي بالذات، لدينا هنا الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي لا يتأسس فقط على

354) مارتن هيدغر، "التقنية/ الحقيقة/ الوجود"، مصدر سابق، ص195.

355) هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/ المبادئ/ الأهداف"، مرجع سابق، ص107.

356) المصدر نفسه، ص 194.

الأنا الذاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت وانما التي تشتمل أيضا على تحديد الذات من قبل الأخر الذي يتأسس ضمن حوار اللغة"[357]، بمعنى تأسيس الدازاين الفاهم لا على وضعه الأونطولوجي في العالم فقط، بل على أفق ممتد للتأويل أفقاً تمنحنا اياه اللغة، بما هي ذلك العالم الذي فيه تتأسس امكانيات الدازاين .

بيد أن مسار الهيرمينوطيقا المعاصرة لم يتوقف عند غادامير، بل أن "بول ريكور" ذاته وجد في هيرمينوطيقا الدازاين الهيدغري ضالة البحث الهيرمينوطيقي لكن كيف استأنف ريكور المساءلة الهيرمينوطيقة انطلاقا من فهمه للدازاين الهيدغري؟

إن الأساس الذي يتمرجع إليه مشروع "بول ريكورP. Ricoeur الهيرمينوطيقي هو التأمل في مسارات المعرفة، تأملاً قوامه الجدل والمساءلة "الأنطولوجية الفينومينولوجية"، بيد أنّ هذا التأمل لا ينخرط في دائرة فلسفات الذات التي إنبثقت من إرثْ الكوجتو الديكارتي "الأنا أفكر، الذاتية المتعالية الروح المطلق إرادة القوة..."، وإنما هو تأمل يموضع الذات أونطولوجيا بمسحة هيرمينوطيقية شفافة [358]، يقول ريكور "إنّ هيرمينوطيقا الذات، أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريض للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه"[359]

لأن تأويلية الذات يجب أنْ تمر بالضبط عبر أفق الدورة Détour التي تحول التفكير الفلسفي من الخط المباشر إلى الأفق الغير مباشر[360]، هذا الأفق ينفتح في

357) المصدر نفسه، ص 196.

358) لكحل فيصل، "البعد الارتيابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مقال ضمن مجلة الحكمة، العدد السادس، 2011، دار كنوز الحكمة، ص125.

359) بول ريكور، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 2005، ص73.

360) إنَّ الهيرمينوطيقا عند بول ريكور تتشكل بالضبط وفق هذه الدورة Détour التي لا تختصر المسافات وإنما تعمل عمل التحليل السجالي الذي يعرج على مختلف المنعطفات الممكنة التي تكونت عبر الإرث الفلسفي الممتد في التاريخ، أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص101.

مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي من خلال نقد الوضع الإبيستيمولوجي الذي تمخضت عنه فلسفات التأمل الكلاسيكية التي انخرطت في تكملة لعبة الكوجيتو[361]، ولذا يجب تغيير إشكالية الكوجيتو تغييرا عميقا يتم من خلاله الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية، إصلاحا يغتني به الكوجيتو، ويتعمق ببعد جديد للوجود والتأويل[362]، هذا البعد يتموضع ولاشك في إطار الفينومينولوجيا الهوسرلية بما هي كشف عن معنى الوجود لأن "أي سؤال حول موجود ما هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويلا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم تغلف وجود الذات في العالم"[363]، ولهذا تكون عودة الهيرمينوطيقا إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية عودة أونطولوجية هيدغرية، كونها تسلك طريق الرجوع الظافر "بأونطولوجيا الفهم" إلى هوسرل الأخير صاحب كتاب "الأزمة" وليس إلى هوسرل الأول صاحب "التأملات الديكارتية" الذي يبقى مشكوكا فيه حسب بول ريكور[364]، لأنه شق طريق الفينومينولوجيا مشيرا إلى الذات بوصفها قطبا مقصديا وبوصفها حاملة للقصد، يقول بول ريكور "لقد وقفت من الذات

---

361) إنَّ التأويل عند بول ريكور يتجاوز حدود المنظور الميتودولوجي وهذا يظهر من خلال الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين Interprétation و Herméneutique، فالأولى تعني الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، أما الثانية فهي ذات حمولة فلسفية كونها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل إمكاناته من أجل الوجود.أنظر : - حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور" منشورات الإختلاف، ط2، 2003، ص15.

362) بول ريكور، " صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط2005،1، ص49.

363) بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص84./ و/ حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور" مرجع سابق 2003، ص14.

364) إنَّ ما ترتاب فيه الهيرمينوطيقا بحسب بول ريكور ليس هو الفينومينولوجيا ذاتها، ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار1، وفي التأملات الديكارتية، أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص82.

موقف الريبة منذ ولجت عالم الأفكار لهوسرل"[365]، ولأن الهيرمينوطيقا من خلال إرتكازها على أونطولوجيا هيدغر تقف على منعطف من الارتياب اتجاه المركز المتعالي الذي صاحب الفينومينولوجيا الهوسرلية منذ نشأتها فأساء إلى منهجها الأصيل في مساءلة أشياء الوجود، هذا لأن الوضع الأونطولوجي للذات في العالم ليس قصدا متبادلا وإنما علاقة أونطولوجية أصيلة سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي[366] لأنه "قد نتج عن عودة هوسرل إلى ديكارت بعيدا عن كانط الإقرار بأن كل إدراك للتعالي مريب وموضع شك، لكن المثولية للنفس مؤكدة، وبهذا الإثبات تبقى الفينومينولوجيا الهوسرلية فلسفة تأملية"[367]، ومن هنا تتضح لبول ريكور ملامح العودة إلى الأونطولوجيا الهيدغرية "هيدغر الثاني" ويظهر هذا من خلال استئنافه "لأونطولوجيا الفهم" على الطريقة الهيدغرية التي تجعل الفهم وجها من وجوه مشروع الدازاين Dasein" المنفتح على الكائن[368] من أجل إعادة بناء مفهوم الذات بناء لا يقع تحت طائلة النقد الموجه للكوجيتو الديكارتي وللفلسفات الذاتية التي تمسرحت في أثواب جديدة من المفاهيم من مثل "الذاتية المتعالية الروح المطلق إرادة القوة، للوقوف عند سؤال الكائن ولكن "... لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو ألهناك المتعلق بكل كائن كما يجب أن يتساءل عن الوجود -هنا- أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن"[369] أي يجب الوقف على المنحى الهيدغري في إمكان تأسيس الدازاين الفاهم.

365) بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص49.

366) لكحل فيصل، "البعد الارتيابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص128.

367) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص40.

368) بول ريكور، "من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل"، ترجمة محمد برادة، حسان بورقيقة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية ط$_1$ 2001، ص20.

369) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص38.

بيد أنّ طريق بول ريكور إلى الهيرمينوطيقا l’Herméneutiqu مع هذا ليس طريقا هيدغريا بالتمام، لأن عروجه إلى الفينومينولوجيا يسلك طريقا أخر غير الذي اتبعه هيدغر(370)، ولو أننا سألنا بول ريكور عن سبب ذلك لأجابنا أنه "لو اتبعنا مسلك هيدغر لبقيت القضايا التي تحرك البحث الهيرمينوطيقي من غير حل، بل إنها علاوة على ذلك تضيع في مجال الرؤيا أيضا وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هيدغر"(371)، التي تنتقل من السؤال عن الإمكان والأساس إلى السؤال عن إمكان الإمكان وأساس الأساس(372)، وكأنَّ القضية عند هيدغر تتعلق بهيرمينوطيقا الدازين الذي لا يكون إمكان إمكانه سوى السؤال عن الإمكان نفسه ألاّ إنَّ السؤال تقوى الفكر.

---

370) إنَّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمينوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت هيرمينوطيقا الارتياب عند بول ريكور إقتفاء الأثر الذي خلص إليه التفكيك الأونطولوجي الهيدغري متجهة صوب فهم الذات وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسو دعائمها عليه لتبقي فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع أوقل الدازاين كفهم أنظر في هذا الصدد كل من:

-Poul Ricœur: " La Critique et la conviction", entretien avec Françoise azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p39.

- M.Heidegger: "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971.P183.

-M.Heidegger: "Chemins qui ne mènent nulle part."Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

371) بول ريكور،" صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مصدر سابق، ص41.

372) يرى بول ريكور أنه بإمكاننا أن نجد في أونطولوجيا هيدغر فلسفة جديدة للذات تتشكل من خلال السؤال، أي ما يسميه بالأنا السائل، فهيدغر حسبه سعى إلى تقويض الأنا من حيث هو فكر ولكن السؤال عن قضية الكائن ومعناه أعاد استئناف الأنا بوصفه سائلا، ومن هنا فإن التضمين الدائري بين الكينونة والكائن بين قضية الوجود والذات والذي يشكل مدخل الوجودوالزمان 1927 لا يزال في نظر بول ريكور يحكم فلسفة هيدغر الأخير على الرغم من نقطة التحول التي شهدها في المنعطف نحو الإهتمام باللغة، أنظر،- بول ريكور "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية" مصدر سابق، ص270، ص276.

ولئن كانت هيرمينوطيقا الدازاين المؤسسة على الفهم مدخلا أساسيا لاستئناف المساءلة الهيرمينوطيقية إلا أنها لم تعفي "بول ريكور" أبدا من نقل إمكانية الارتياب إلى الأونطولوجيا الأساسية ذاتها[373]، لأن الموقف الهيدغري في نظره يبقى عاجزا عن اقتحام الأفاق الكبرى للتأويل، بحكم انسداده أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه امكان تأسيس الدازاين، إن أنطولوجيا هيدغر والحالة هذه لن تكون بالنسبة لبول ريكور سوى أفق واتجاه أكثر من ما هي معطى حاسم[374]، هذا لأن أونطولوجيا الفهم لا تعدو أن تتجاوز نطاق الدازاين المتناهي بكينونته عن التأويل بيد أن ريكور يحاول أن يطعم الهيرمينوطيقا تطعيما "أونطولوجيا/ فينومينولوجيا" مضاعفا، من خلال الكشف عن صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها أونطولوجيا الفهم منذ هيدغر وغادمير[375]، لكن هذا لا يعني أن الهيرمينوطيقا تهدف إلى مغادرة أرض الأونطولوجيا، لأن "الأونطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيرا"[376]، إن الأمر يهدف هنا إلى استخراج أبعاد التأويل ذاتها من الأسس الأونطولوجية المعدلة والمتممة وفق نظرة تأملية جديدة[377]، وهذا من

373) لكحل فيصل، "البعد الارتيابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص135.

374) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص52.

375) دافيد جاسير، "مقدمة في الهيرمينوطيقا"،ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، بيروت،ط2007،1، ص153.

376) بول ريكور، " صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص57.

377) إن هذه النظرة التي تبلورت في فكر بول ريكور الغاية منها أونطولوجية في حين أن المسلك إليها ابستيمولوجي، إذ أن ريكور لايعارض فكرة أونطولوجيا الفهم الهيدغرية، وإنما يقف مرتابا أمام إمكانية إقامة أونطولوجيا مباشرة للفهم متحررة من كل ضرورة منهجية "معرفية" فهو يقول، "إنّ الارتياب الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أونطولوجيا مباشرة وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي"، أنظر/ بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص37، لأن الأمر الذي تتطلبه الهيرمينوطيقا هو المضي نحو أونطولوجيا غير مباشرة بتوسط طريق ابستيمولوجية للتأويل يمكنها أن تضع نظرية للفهم من خلال ممارسة

خلال مساءلة الهيرمينوطيقا مساءلة أكثر جذرية تتمحور حول "كيف نجعل للتفسير أورغانون "آلة" لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟"[378]، ومن خلال هذا تكون الهيرمينوطيقا ولا شك أكثر شمولية لعوالم التأويل[379]، لأنها تنتقل من حيز الدازاين المتناهي إلى حيز النص الذي تحمله لغته، أين تكون اللغة بعدا نصيا يحضر الكينونة عبر الفهم، وبهذا تضع الهيرمينوطيقا عند غادامير و ريكور نفسها في الطريق الذي يفضي إلى تأسيس الدازاين تأسيسا "أونطولوجيا/ هيرمينوطيقيا" يتخذ من اللغة وسيطا دالا للفهم[380].

النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها ومعرفة مدى قرابتها من كينونة الكائن، حول هذه الفكرة أنظر حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، ص15.

378) عبد الغاني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق.

379) بيد أن هذه الشمولية ليس المقصود منها ادعاء غادامير أن الفهم التأويلي يفهم كل شيئ، "لا تسعى هيرمينوطيقا الفهم الى تأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وانما على تشكيل وعي نقدي لتناهي الدازاين ازاء الامكانت الأونطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة و الملموسة، إن التماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم"، أنظر / غادامير "فلسفة التأويل الأصول، المبادئ الأهداف"، مرجع سابق، ص14.

380) إنَّ هذا تقريبا ماعبر عنه هيدغر حين إعتبر أن مهمة الدازاين إنما تكمن في تأسيس بيت لوجوده الأصيل في العالم عن طريق الانصات إلى ماتقوله اللغة باعتبارها المقام والمستقر، ولكن هيدغر لم يمضي في هذه الغاية إلى نهايتها، بمعنى أنه لم يفتح أفاق التأويل على العلوم الإنسانية المختلفة كما هو الحال عند غادامير و ريكور أنظر :

-M. Heidegger: " Essais et confirances", p175.

- هانز جورج غادمير،" الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص15 وما بعدها.

- بول ريكور،" الذات عينها كآخر"، مرجع سابق، ص340 وما بعدها.

III.4.سُؤَالُ اَلْأَسَاسْ مِنْ سُلْطَة "اَلْعَقلْ/اَلْصَوتْ "إِلى فَضَاء "اَلْنَصْ/اَلْكِتَابَة"

إنَّ ما يمكن أنْ نخلص إليه من تحليلاتنا السابقة وبالخصوص في التفكيك الهيدغري لنسق الأونطولوجيا الكلاسيكية "الميتافيزيقا"، هو أنَّ الميتافيزيقا تجلت عبر تاريخها كفكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أسسها الأونطولوجية كفلسفة في الحضور تمظهرت في حضور المعنى وتمثله أمام الذات، كما يظهر ذلك نسق الذاتية المتعالية، مثل تمثل الذات لذاتها "ديكارت، كانط"، حضور الوعي لذاته "هيجل"[381] بيد أنَّ الأسئلة من قبيل كيف نفكر بالاختلاف؟ كيف نفكر في الاختلاف؟ وكيف أنَّ تفكيرنا هو إختلاف؟ ظلت لا مفكرة طوال تاريخ الميتافيزيقا إلى أن كشف هيدغر عن

381) من هنا تفهم الدواعي التي صرفت"غادامير، ريكور..."، إلى محاولة تجاوز الأنساق المعرفية التي ارتكزت عليها التأويلات الكلاسيكية فلم تستطع أن تكشف للدازاين عن أساس ممكن، وحتى "جاك دريدا" نفسه - كما سنرى- سيعيد في ضوء هيدغر وغادامير، مساءلة هذا الأفق الذي راحت الحداثة الغربية تقيم دعائمها عليه العقل، المطلق، الذات المتعالية، الصوت...."، وفي هذه المساءلة بالذات تتأكد فعالية خطاب ما بعد الحداثة مع "هيدغر/ غادامير/ دريدا، ريكور" في محولة الكشف الحاسم - بدون إحالة فينومونولوجية نهائية- عن عوالم لطالما غشاها الصمت وطواها النسيان "النص/الكتابة"، حيث هنا بالضبط تتأكد مرجعية كل من غادامير ودريدا إلى المنعطف الهيدغري والعلاقة بين غادامير ودريدا وإن كانت أقرب إلى حوار الطرشان -Dialogue de Sourds- كما يصف ذلك "جان غروندين"، فإنها تعبر من جهة أخرى عن تقارب المنحيين وهو ما عبر عنه غادامير صراحة في أكثر من موضع، حيث أكد أن علاقته بدريدا هي علاقة هيدغرية، فحسب غادامير فإن دريدا بإشاعته لمقولة لانهائية المعنى والقول بالاختلاف والإرجاء والتشتت، من خلال تقويضه للميتافيزيقا الغربية وفضحه لأنظمتها المتمركزة حول ذاتها المتعالية لايكاد يختلف عما تؤكد عليه الهيرمينوطيقا في عملية الفهم، أي أن الذي يفهم يتعين عليه أن يفهم بطريقة مغايرة، وعبر هذا تفهم العلاقة بين غادامير ودريدا، فكلاهما "التأويل/ التفكيك" انفجرا تحديدا من المنعطف الهيدغري فانحدارهما واحد وإن اختلفا، لكن كيف سيكشف دريدا عن سؤال الأساس في فضاء (النص/كتابة) من خلال استراتجياته التفكيكية الموجهة ضد مركزية (العقل/ الصوت) في ضوء المنعطف الهيدغري؟ / أنظر كل من/

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، ص32، ص195، ص198.
- عبد الغني بارة، "الهيرمونطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص413.
- عادل مصطفى، "فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمونطيقا"، دار النهضة العربية،ط2003،1، ص149.

الاختلاف خارج التمثل والحضور، حيث أضحى الاختلاف عنادا محضا وبسيطا لا هوية قارة وثابتة[382]، ومن هنا تتبدى الدواعي التي صرفت "جاك دريدا" الى قراءته التفكيكية التي آمنت بالاختلاف كمسلمة أولانية لفاعلية "النص/ الكتابة" ضد هوية اللوغوس "العقل/ الصوت"[383]، أين يصبح مشروعا لإمكان تأسيس الدازاين الهيدغري أن يخطو الخطوة التي باتت لزاماً حيث يُكشف عن المستور والمحتجب من جديد، في تلك الفسحة الزمانية التي يتمسرح فيها النص معلقا في فضاء الكتابة ك"محو/خط"، كتابة لما نقول ليس عبثا أو فوضى كما قد يتوهم، بل كشف لما هو مختلف، هامش، ... "[384].

---

382) بهذا المعنى فإن الإختلاف لا يشكل موضوع تمثل، لأن التمثل يرتد إلى الميتافيزيقا يجعل من الاختلاف هوية، وهنا يعترف هيدغر باستمرار بوجود هذه الزاوية من النظر للتمثل الميتافيزيقي، فالميتافيزيقا تبقى عاجزة عن التفكير في الاختلاف في حد ذاته، أي المخالف-Le différenciant حيث لا يوجد التركيب ولا البسيط في التخالف -Déférant /Ciation-، إن الاختلاف لا يكون تابعا للتمثل -L'identique / أنظر /

- Gilles Deleuze:" Différence et Répétition ", p.u.f. 7 .éd, 1993, P90- p92.

383) من هنا يظهر أن الميتافيزيقا كفلسفة في الحضور والامتلاء في الحاضر هي معرفة مطلقة ومغلقة -Savoir Absolu comme Clôture-، فإذا كانت تنتصر للصوت الممتلئ في حضوره وحاضره على حساب المباينة والكتابة، فلأنها تجهل أن الكتابة هي شرط إمكان وجود هذا الصوت كجسد مقروء كخطاب مثبت ومحتفظ لأن نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البعد وهنا بالضبط تبدأ مهمة "جاك دريدا"، حيث أنه في منطلق تفكيكه للميتافيزيقا سيبين كيف أن الكتابة التي يرتضيها أصلا بديلا عن الصوت وحضور المعنى، هي كتابة بدون لحظة ذاتية متعالية، ولهذا السبب سيعمل "جاك دريدا" على تفكيك تمثيلية الصوت وتكرارية اللوغوس-Logos ليمنح المدوسة للكتابة حتى تنسج النص ألف خيط بضربة واحدة، أنظر كل من/

- عبد الغني بارة "الهيرمونوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص323، ص324.

- جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، تر: كاظم جاهد، دار توبقال، المغرب ط2، 2000، ص145.

- محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، ، مرجع سابق، ص190.

-Jacques Derrida: De la grammatologie ", paris, les éditions de minuit.1967 P21-P22.

384) عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقة والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص355.

لذا يرى "جاك دريدا" - وهو لا يختلف هنا عما خلصت إليه أونطولوجيا هيدغر- أنه في البدء كان الاختلاف[385]، وهذا ما يفسر -حسب مترجمه ومحاوره "كاظم جاهد"- مقولة "دريدا" في التأخر والإرجاء الأصلي-Le retard Originaire إن الأصل يحيل إلى لاحقه دائما والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية بذا يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي[386] وبهذا الشكل يعمل التفكيك عمله كممارسة فلسفية مختلفة تعمل على تقويض ميتافيزيقا العقل الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية.

هكذا يمكن القول أنَّ "جاك دريدا" هو المفكر الذي استطاع بعد هيدغر أنْ يكشف هشاشة وتناقض فروض مركزية العقل الغربي[387]، الذي لا طالما تقنع تحت

385) إنَّ إستراتيجية التفكيك كما يرى "مطاع صفدي" تند عن كل تعريف مباشر ومضبوط بالنهاية، فهي لا تعرف إلا بالاختلاف، وهذا الاختلاف هو بالضبط مبرر مرجعية تفكيكية "جاك ديريدا" إلى المنعطف الهيدغري هذا ومن جهة أخرى نجد أن "جاك دريدا" في حوار له مع مترجمه "كاظم جاهد" بخصوص ترجمة -La défférences- ومقولة -La différance- المتبوعة بحرف-A- بدل حرف -E- يقول "أعتقد أن قلقك حول ترجمة هذه المفردة يتجه إلى صميم المشكل، فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما حتى إلى الفرنسية بمعنى ما" ويقول دريدا كذلك في رسالة إلى البروفيسور الياباني "أزوتسو" ما نصه "حتى أكون شديد التخطيطية أقول إن صعوبة تحديد مفردة تفكيك وبالتالي ترجمتها إنما تنبع من كون جميع المحاولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد ولهذه الترجمة خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة"، أنظر في هذا/ - جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص53، ص62.

386) عبد الغاني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص50.

387) وفي هذا الشأن يقول غادامير،"لكن اعتيار نقد العقل المركزي عقلا مركزيا أخر هو حسب نظري تجاهل لحقيقة اللفظ، هو أنه يتعلق الأمر دائما بلفظ نطقه شخص وأن شخص أخر يفهمه، ماذا يستلزم هذا من فكرة الحضور؟ ومن يسمع اذن صوته الخاص؟ يبدوا لي ان النقد الذي وجهه دريدا لهوسرل في ما يتعلق بالمبحث المنطقي الأول وحول مفهومه للاعلان في كتابه القيم "الصوت والظاهرة"، قاده الى افتراض خاطئ، يبدو لي أنه افتراض يحمل نتائج غير مرضية اتجاه هيدغر وفن التأويل"، أنظر /- غادامير،" فلسفة التأويل، الأصول المبادئ، الأهداف"، ص197.

- Jacques Derrida: "La voix et le phènomène".paris.p.u.f.1983.

أقنعة كثيرة ومتنوعة، ميتافيزيقا التذكر/ الذاتية المتعالية/ النزعات الإنسانية،... حيث أنَّ هذا الارتداد الظافر للتفكيك ومنذ بعثْ هيدغر لنواته الأولى داخل الفكر الغربي المعاصر من خلال تفكيك الأعمدة المركزية التي قامت عليها الأونطولوجيا الكلاسيكية إلى أنْ أصبح ناجزا بالفعل في تفكيكية "دريدا"، تأكد مع كل هذا أنّ الضربات أصبحت حاسمة ضد مركزية العقل وسيادة الميتافيزيقا(388)، وذلك من خلال تقويض وتفكيك العقلانية التي تدعي إمتلاك سلطة المعنى والحقيقة المطلقة والنهائية، لأن الحقيقة تتحدد في الأفق الميتافيزيقي بإعتبارها اللوغوس ذاته أو على الأقل عن عقل مفكر به في انحدار اللوغوس، بما هو اللغة، الكلام، والصوت، وكما يبين جاك ديريدا فإن العلاقة بالصواتة لم تقطع أبدا، لأنّ في جوهر الصواتة يكون هنا في جوار مباشر لذلك الجانب من الفكر بإعتباره لوغوسا، الذي يرتبط بصفة ما بــ"المعنى" وينتجه ويتلقاه ويقوله ويلمه، واذا كان "أرسطو" يرى أنّ الصوت يرمز لأحوال الروح، والكلمات المكتوبة رموزا للكلمات التي يبثها الصوت، فذاك لأنَّ الصوت يرتبط بصورة أولية ومباشرة بالروح، فالتمركز اللغوسي هو تمركز صوتي، أي التجاور المطلق بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى، كما يظهر ذلك عند "هيجل" في الامتياز المعقود للصوت، في انتاج المفهوم وحضور الذات الفاعلة في ذاتها، ومثل هذه التمركزية اللوغوسية لم تكن

388) لقد بين جاك دريدا أن التمركز حول العقل كان نتيجة للتمركز حول الصوت الذي كانت نتيجته هي الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة، حيث نجد أن الصوت أوالكلام هو المرجع وحوله يتمركز الفكر أوبسببه ينشأ، وإذا كان دريدا ركب مصطلح-Logocentrisme لمعالجة موضوع التمركز حول العقل فإنه يستخدم مصطلح-Grammatologie ليكشف به أبعاد التمركز حول الكلام، ولاشك أن هدف دريدا هو كشف جملة الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربي، وبدل تصور الكتابة على أنها مشتق طفيلي من الكلام فإن الأمر الأكثرصوابا هو اعتبار الكلام مشتق من الكتابة وتبين له أن الفكر الغربي عموما أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة، أنظر، عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات "المؤسسة العربية للنشر،ط$_2$ ص326، ص333.

غائبة تماما عن فكر هيدغر فهي فلسفة للحضور[389]، والحقبة التاريخية للوغوس تحط من الكتابة، لأنه يتم النظر اليها بإعتبارها وساطة للوساطة وسقوطا في برانية المعنى أو خارجيته[390].

وهنا تعمل القراءة التفكيكية على تفكيك النص الميتافيزيقي من أجل إبراز مكنوناته، الهامش/ المحجوب/ المغيب.. إن هناك اختلافا في اللغة بالضرورة أي اختلافا وارجاء وازاحة، وهذا النسيج هو ما يدعوه دريدا "الكِتْبَةُ" Le gramme الكتبة" أو وحدة الكتابة وعنصرها"، نسيج يرينا أنّ ثمة في كل شيء كتابة بما في ذلك الكلام المنطوق، كتابة لا تحيل الى أساس أو أصل ثابت[391].

ربَّ كتابة تشهد على نهاية التذكر للأساس "ميتافيزيقا الحضور الأفلاطونية" وبداية النسيان كفسحة مشروعة للكتابة، هذه الكتابة التي ينتهي معها زمن التراث ويبدأ معها زمن النص المتزمن بزمانية الدازاين، هي تقويض كليانية الحضور الذي ما فتأت الذاتية المتعالية ترسو دعائمها على بداهة منه.

إن التفكيك يشكل بهذا الحدث المتجاوز لدعاءات الذات بالمعنى الفلسفي الحديث، بلأحرى "انّ الشيئ في تفكك" أو"هذاّ يتفكك"، وليس الهذاّ هنا شيئ غير شخصي يمكن مقابلته بذاتية اِنَوُيَة معينة "إن هذاّ بصدد التفكك"، يقول "ليتريه"

---

389) إنّ فكر هيدغر حسب دريدا يعيد ترسيخ سلطة الوغوس وحقيقة الوجود كمدلول أول، مدلول هو بمعنى من المعاني متعالي ومنخرط في جميع الفئات وجميع الدلالات المحددة، أي أنه لا يكون شياء قبل الوغوس أوخارجا عنه، ان لوغوس الوجود أو الفكر المستجيب لصوت الوجود الصامت الأخرس لاصوت له ولا كلمة له فهو بالأساس عديم النبر، فكما يقول هيدغر"ان كلام المنابع ليس يسمع". فهناك قطيعة بين المعنى الأصلي والصوت المفصل، وهذا مايترجم في النهاية التباس موقف هيدغر من ميتافيزيقا الحضور والتمركز اللوغوسي إنه متظمن فيه ويقوم في الوقت نفسه بخرقه، وتلك مفارقة غريبة لا يستسيغها دريدا في فكر هيدغر، أنظر في هذا/ - جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط$_2$ 2000، ص121، ص124.

390) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، المرجع نفسه، ص109، ص112.

391) المرجع نفسه، ص34، ص109.

"يتفكك... يفقد بناه Se dèconstruire…Perdre sa construction وأنّ "Se" في الفعل Se dèconstruire التي لا تدل على انعكاسية "أنا" أو وعي انما تحمل اللغز كله"[392].

يبقي التفكيك بالرغم من كل هذا المفردة الصعبة على التحديد وعلى التعيين سواء من حيث الأساس، أو من حيث الاستخدام، بل حتى السؤال الهيدغري حول الوجود "أساسه ومصيره"، لا ينفع شياء ولا ينقذ في الوقف على الترسيمة الأساسية للتفكيك، يقول دريدا "لست أجرؤُ حتى على القول متبعاً رسماً هيدغرياً، أننا اليوم في حقبة وجود-في صدد- التفكك، حقبة للوجود في التفكك حقبة قد تكون أبانت عن نفسها أو تخفت في حقب أخرى، انّ هذا الفكر الحقبي وخصوصا الفكر القائل بتجمع أو تحشد لمصير الوجود ووحدة مأله أو زواله، لا يمكنه أبداً أنْ يوفر أية ضمناة أو موثوقية"[393]،

لكن كيف يمكن للتفكيك أن يحدد أساساً ممكن للدازاين مادام هو في حد ذاته يند عن كل تعيين للأساس الأحرى أنّ التفكيك يعمل ذاته على نفي كل أساس لتعيين كينونة الوجود الدازاين، الحقيقة، بل أنه لا يعرف إلا من حيث أنه يرتسم وفق هذه التخطيطة أو كاستراتيجية هي عينها عملها، أو لا يمكن معرفتها الا من خلال عملها، فالتفكيك يترك صداه في السياق "النص"، فهو لا يتمتع بقيمة إلا فيه تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى أن تحددها، الكتابة، الأثر الاختلاف الزيادة، الهامش، الباكورة، الاطار[394]،

في ظل هذه الاختلافات والتصدعات يعمل الاختلاف داخل سياق النص حيث الدازاين كما حدد هيدغر من قبل يسكن اللغة من خلال الكلام، فالغة تتكلم ما بين

392) المرجع نفسه، ص61.

393) المرجع نفسه، ص62.

394) المرجع نفسه، ص62، ص63.

"النار والانفجار "كما قال ذات يوم "جاك دريدا" في إحدى محاضراته في جامعة بروفونس الفرنسية، واللغة أرادها هيدغر مسكنا للوجود تماما مثلما أنّ أتون البيت عند "فلوبير" Flaubert هو مسكن الإنسان، حيث يظل المسكن هو منبع الطاقة سواء أكان لغة أونطولوجية أو مسكنا دليل السكون والسكينة وهكذا يكون التفكيك تواصلا مع النار وانفتاحا على اللعبة الهيرقليطية، بإعتباره احتراقا داخل الكتابة مثلما يقول "أكتافيوباث":

" كتابة تكتبك

بحروف مسنونة

تنفيك بعلامات من جمر"[395]

على هذه المنعطفات من التفكيك والتقويض والهدم والتجاوز تتموضع إستراتيجية الفكر الغربي المعاصر، حيث يؤسس خطاب ما بعد الحداثة إلى الإختلاف بإعتباره خطاب الانهيار أو السقوط والموت والنهاية، وبعبارة رشيقة للباحث عبد الغاني بارة، فإن الأمر يتعلق بقيامة على مستوى المعرفة أو بالأحرى/ القيامة/ الرمز، بوصفها إماءً لقيامة أخرى لـمّا تأتي بعد، هذا الحديث عن خطاب النهاية في الفلسفة يسميه دريدا "القيامة الحديثة -L'apocalypse أي "نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة..."، وقد وضع أساس تقاليد النهاية هذه حسب دريدا، هيجل، ماركس، نيتشه، هيدغر[396]، لأنه حسب هيدغر مع تاريخ الميتافيزيقا بقي الفكر نسيا منسيا ولحد الآن لم نفكر بعد، لأنَّ "الأكثر استدعاء للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد"[397]، ولأجل ذلك علينا أنْ

395) محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، ص237.

396) عبد الغني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص386 ص389.

397) -M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser ", P24.

نبطل عادات الإرادة التي زرعتها أوهام ميتافيزيقا الكشف والحقيقة المطلقة[398] حيث ثمة تمّ التأسيس مع فلاسفة الاختلاف- مع دريدا وأنصاره من فلاسفة الاختلاف- خطابا حول النهايات "النبرة الأبوكاليبسية" يسائلون العقل الميتافيزيقي الغربي، تقويضا وخلخلة، إنه خطاب العولمة لهذا العالم المعولم الذي بشر بقدومه هيدغر وحذر من مخاطره المعبرة عن إرادة الشمولية "شمولية الموجود" التي تؤسسها الميتافيزيقا، حيث حققت نتيجتها الظافرة سيادة النزعات العلمية التي تقود هذا العالم الجديد ذا الطابع السيبراني Cybernétique أي التقني[399]، وهيدغر إذ يعلن تحذيره هذا فإنه لا يدعو إلى رفض التقنية أو العولمة، وإنما دعوته إلى التفكير يمكن فهمها أنها دعوة إلى الاستماع مجددا إلى نداء الأساس الذي لا أساس له إلى نداء الكينونة الذي يعود بنا الى الدازاين في انفتاحه على إمكانات جديدة[400]، ربَّ انفتاح على دروب الكينونة هو الأساس الذي لا أصل قبله ولا أساس بعده.

---

398) -__________:"La fin de la philosophé et la tache de la pensée", P184.

399) عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص390.

400) لقد لقي الفكر الهيدغر تأويلات وتحويرات مختلفة من المجال الأونطولوجي الى الهيرمينوطيقي الى السيميولوجي الى التفكيكي، بل وحتى في المجال السياسي، فقد كتب "كتابات سياسية"، وقد كتب "فيكتور فرياس"، في هذا الشأن كتابا بعنوان، "هيدغر والنازية"، حيث حاكم فيه هيدغر بالنازية وهو ماروج له الفرنسيين من الروح الوطنية الاشتراكية لفكر مارتن هيدغر، وقد كتب "ايمانويل فاي"، كتابه، "هيدغر أو إدخال النازية الى الفلسفة"، وقام بترجمة بعض نصوص هيدغر التي ألقها في محاضرة 1934، بعنوان "ضرورة العلم" وفق ما يجعل منه نازيا، هذا بحكم استعمال هيدغر بعض المصطلحات النازية من مثل الأرض، الأجيال الألمانيىة، كما يكتب يورغن هابرماس" مقالا بعنوان "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر"، حيث انصب نقده ليس على هيدغر الأونطولوجي، بل على هيدغر السياسي، الذي مارس في نظره تأثيرا على الشباب الألماني في فترة الثلاثينيات التي كان فيها هيدغر عميدا لجامعة فرايربورغ سنة 1933، ومكمن الاشكال هنا هو أن تأسيس الدازاين قد حضي بتحوير وتأويل سياسي، بل أن السؤال عن تأسيس الدازاين؟ قد يفهم بحسب تطور الفكري الهيدغري، وبحسب تطور مفهوم الدازاين ذاته، فهو يختلف مفهومه بين 1927 و1930، حيث نجد هيدغر يؤسس الأرضية السيميولوجية والهيرمينوطيقية للدازاين ، يتكلم عن الدازاين الفنان والمبدع والشاعر، وهذا التأسيس قد التبس واقترب من فكرة النازية عن الانسان المبدع والشاعر، والمشيد لكن هناك اختلاف جوهري لأن هيدغر يتكلم عن الدازاين المنفتح

5.III- اِ نتفاءُ التأسيس مساءَلةُ اَلْوُجُوْدِ وَ الدازاين أَوْ اَلاِنْتِقَالْ مِنْ بَدْوٍ اِلَى بدوٍ جـَدِيْـدٍ

إن سؤال الأساس يضفي مع هيدغر بلا شك الى إنتفاء التأسيس بمختلف أشكاله سواء من حيث المعنى، الماهية، الحقيقة، الذات، الموضوع،... بل إنَّ إنتفاء التأسيس يطال حتى السائِلَ نفسه الذي يسأل عن إمكانية التأسيس والمقصود هنا الإنسان بما هو الكائن الذي من خلاله يمكن تشريعُ التأسيس إنَّ هناك بالأحرى انتفاء مزدوج للتأسيس بما هو للانسان والوجود على حد السواء، لكن إذا إنعدم بين الوجود والانسان إمكانية تأسيسة متواشجة أو تعيين للتأسيس ممكن، الى أين ننتهي بسؤال الوجود، الدازاين، الأساس، الكائن الكينونة...[401]، بما هي أسئلة الأسئلة التي منها يبدأ الفكر الهيدغري واليها يؤوب؟

إنَّ هيدغر يفكر في بدو جديد يقابل البدو الصبيحي الأول الذي استأنفته الميتافيزيقا الغربية، بل وحتى البدو الذي فكرته الأونطولوجيا الأساسية ذاتها في

عن الكينونة والنازيين يتكلمون عن تميز الانسان النازي السيكولوجي والبيولوجي، اذ ترى الباحثة الألمانية "مارتينا رونز" في مقالها "العقلية الجرمانية والفلسفة الغربية"، أن هيدغر كان مبهورا بشخصية هتلر السياسية، وهذا لا يعني مساندته للاتجاه الوطني الاشتراكي، هذا لأن هيدغر لا يؤمن بنظرية العرق، لأنه لايحدد الانسان تحديدا بيولوجي وفيزيائي، للاطلاع حول هذا أنظر كل من/

- مارتينا رونز، "هل كان هيدغر نازيا؟"، مقال نشرته مجلة ايس، في حوار أجري مع الباحثة مارتينا رونز أجراه معها، الأزهري ريحاني، العدد3 أكتوبر، مارس2009، ص110، ص111.

- J.pierre Cotton: " Heidegger et la politique". In la pensèe.1988.

- M-Heidegger: "Ècrits politiques 1933.1966. Presentation. Traduction et notes par François fèdier.gallimard.èditions.1955.

401) بخصوص ما انتهت اليه هته الأسئلة في فكر هيدغر يمكن النظر الى كل من/

-Jean Greisch: "Bulletin de philodophie .Etudes heideggèriennes".les contributions a la philosophie.vol.73.1989.p118.p119.

-Guibal francis: "Et Combien de diex nouvaus. Heidegger". Aubier. Paris. 1980 .p14.

-M-Heidegger: "Questions tome I, II, III, VI ", trad: J Bouffrit, Rogen Munier, H.Gorben, ET autre, Gallimard, Paris, 1976.

"الوجود والزمان"، فربّ بدو جديد أخرَ منتظر تتحق به التتممة ويتم به التصحيح وإعادة الإستئناف.

لقد اختار هيدغر للدلالة على البدو الجديد لفظ Ereignis، وهذا الإسم مأخوذ من فعل Er-eignen الذي اشتق بدوره من Er-augen بماهو أفاد دلالة التملك، ما يوحي أن "الإِيرغنيس" يفيد معنى "تملك مزدوج"، أو"انتماء مثنى متبادل"، وذلك بحيث تتملك الكينونة كُنهَ الانسان، ويتملك الانسان كنه الكينونة وينتمى منهما الواحد الى الأخر كلاهما يحقق نفسه بالتخلى عن ملكه لغيره، إنه لفظ Ereignis[402]، ومن شروط تحقق البدو الجديد أو التبدي المستأنف، أن يفقد الانسان السمات التي بها ميزته المتافيزيقا الغربية[403]، وأن تفقد الكينونة بدورها السمات التي اسبغت عليها "الحضور، الفعل الديمومة القوة،..."، ففي الأمر إذاً سلباً لقيمٍ طالما أضفيت على الانسان والكينونة وكسب الواحد منهما لكنهه الحق[404].

هكذا يفكر هيدغر الوجود بوصفه "الايرغنيس"/"حدثاً وتملكاً وعهداً Ereignis "، مستقلا إلا عن كيانه، بعيداً عن كل الموجودات، إنه العبور من بدء الى بدء أخر ينقل فيه السؤال عن الأساس من سؤال الميتافيزيقا الى سؤال يخص الفكر، بداء يوظف تفكيرا في الوجود مصيراً وعهداً بدون اِحالة، بعدما تأكد إنحباس الأونطولوجيا الأساسية في"الوجود والزمان"1927 على تعيين حد العلاقة بين

402) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص686.

403) بخصوص التقويض الهيدغري للمفوهم الذي أضفته الميتافيزيقا الغربية عن الانسان يمكن الرجوع الى/

-M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent nulle part. p280.p283.

-M-Heidegger: "Qu’appelle -t- on penser ", p84.p85. p86.

404) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، ص687.

الوجود والزمان"[405]، يكفيها أنها قوضت صرح الميتافيزيقا الغربية وبينت تهافت إدعائها، يذكر هيدغر في رسالة الى "جون بوفري" تضمنها مؤلفه "رسالة في النزعة الانسانية" أن عدم نشره للجزء الثالث من "الوجود والزمان" وتحوله الى "زمان ووجود" في محاضرة لاحقة، هو أن الفكر فرض هذا المنعطف بسبب من نفوذ لغة الميتافيزيقا الى متن "الوجود والزمان" بما هو مجرد الغاء وتجاوز للذاتية[406]، وفي ما يرى "فتحي المسكيني" أن أهم ما ألف هيدغر بعد "الوجود والزمان" هو في فترة ما بين 1936 و1938، كتاباً طريفاً في صيغته ودلالته سماه "اسهامات في الفلسفة (في الملكوت) Beitrage zur philosophie (Vom Erigni) بيد أنّه لم ينشر إلا سنة 1989، بعد وفاة مؤلفه، وفيه تحدد تخلى هيدغر عن كل من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا واستعاض عنهما بالتفكير على جهة تاريخ الوجود بوصفه أمارة ممتنعة عن علاقة تأويلية من نوع جديد[407]، إنه بالأحرى إنتفاءُ تأسيس تأويلية معينة للوجود، لقد بينت اللغة أن لا أساس للوجود إلا نفسه، بدون إحالة، إنها الهبة التي تعطى بدون أساس، إنه العهد الذي يشير الى انتشار الوجود وانكشافه كعلاقة بالانسان، هو الأساس دون أن يتعين أساساً للوجود، لأنّ الوجود لا يقوم على أساس، اذ ليس للوجود قاعدة أو أساس هو هاوية سحيقة لا تحددها الأرقام والمعادلات، إنّ انكشافه لا يحتاج الى أساس[408]، يقول هيدغر"... وبقدر ما يمتد الوجود كأساس وأصل يبقى هو نفسه بلا أصل،... إنَّ أي تأسيس أو تأصيل أو أي

---

405) علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، دار الفارابي بيروت، ط1، 2008.

406) Beda allemann: " Holderlin et Heidegger. Recherche de la Relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l’allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P91.

407) فتحي المسكيني، "هيدغر والملكوت، كيف نقول أو كيف لا ينبغي أن نفكر في معنى Das Erignis؟ محاولة في الترجمة"، مجلة ايس العدد 3 أكتوبر،2008، ص96.

408) علي حبيب الفريوي،"مارتن هيدغر، الفن والحقيقة"، دار الفارابي بيروت، ط1، 2008، ص92.

إمكانية تأصيل تهوي بالوجود الى مرتبة ما هو موجود، الوجود كوجود يظل بلا/أساس، فالأصل الذي يفترض أن يؤسس الوجود يظل بعيدا عن الوجود لا علاقة له به، الوجود بلا أصل، بلا علة "الهاوية"[409]، ومن هنا "يتحول نفي كل أساس للوجود الى غموض في القصد وضمور في معنى الطلب، فما معنى أن لا يكون للوجود أساس؟ وما الجدوى من أساس هو هاوية تنفتح عن العدم"[410]، يظهر الوجود عهدا متناهيا، وهاوية سحيقة مثلت الأساس الخاوي من كل انتماء وهوية يعد العهد أساس ليس له أساس مرجعي، هو عهد وهبة وعطاء ومصير وحضور، بل هو الهنا أو الهناك[411]، وفي هذا يعمل "فتحي المسكيني" على تأصيل ترجمة عربية للفظ Ereignis فيري أنه ضرب من الملكوت في ثلاث معاني أولاً بما هو حدث لا يخلو من كشف Rèvèlation أي من وحي بالمعنى الكتابي، فهو حدث يوحي أو يكشف كينونة الوجود، ثانياً بما هو رؤية أو عيان Er-augnis للذي لا يرفع الحجاب عن نفسه إلا كشفا واستبصارا واستدعاء لمرمى النظر وثالثاً هو اختصاص أصلي بالوجود، من حيث قد يفي بمعنى Eignen. Aneignen. Zueignen أي اختصه بأمر ما، تملكه، إنَّ الملكوت ضرب مخصوص من التملك المبسوط من الجهتين، بين من يمتلك وما يتملكه في معنى الانتماء الجامع[412]، الذي ضمنه تؤسس حقيقة الوجود بوصفه الدازاين أين يسحب الوجود خلف القرار والمصير المحتوم الذي به يتحدد بداءه الأخر إنه بالأحرى مآل الدازاين وترديه إلى مصير الكينونة المنفتحة دون اللجوء إلى زمانية الدازاين التي إنغلق عندها خطاب الكينونة في "الوجود والزمان". إنَّ الدازاين موضع انفتاح للوجود لتلقي واستقبال قدوم العهد، فرُبَّ

---

409) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص122.

410) علي حبيب الفريوي، المرجع السابق، ص166، ص178.

411) المرجع نفسه، ص170 وما بعدها .

412) فتحي المسكيني، المرجع السابق، ص98، ص99.

انفتاح مريب واستقبالٍ منتظرَ وصل اليه سؤالُ تأسيس الدازاين، وربَّ عهدٍ به كينونتهُ استجارت.

خـاتمـة

إنَّ تفكير مارتن هيدغر يتوجهُ إلى إثارة السؤال عن الأساس من خلال البحث عن البنى الأنطولوجية التي يتأسس فيها الدازاين –Dasein الكائن الوحيد الذي يعقد صلة وثيقة بالوجود، أي بكينونته الخاصة وهذا عبر الوجود الإنساني وتمظهراته المختلفة، وكلمة الدازاين -Dasein تظهر أهميتها من حيث أنها جاءت تعبيرا واستجابة للوجود الانساني الذي لا يستقر على حال، فهو يقع بين الأصالة واللاأصالة بين (الحالة/ الفهم/ الخطاب) و(الالتباس/ الفضول/ الثرثرة) أو بين الانكشاف والإنحجاب، إن تأسيسُ الدازاين هو "الأصالة و اللاأصالة".

إن الأونطولوجيا التقليدية لم تكن على دراية ولا هي فكرت أنّ كل تأسيس "ميتافيزيقي، قبلي، ماهوي، متعالي، مطلق..."، إنما هو ضرب من القفز على الظل يصاب بنوع من الاستحالة منذ البداية، إن الوجود الإنساني يبقى عاجزاً أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه "التيهُ، الضلالُ، النسيانُ الإكراهُ، القلقُ الصمتُ، السكونُ، الانفتاحُ الانغلاقُ، الإنحجابُ، الانكشافُ الحقيقةُ اللاّحقيقةُ الحياةُ، الموتُ... "، ومن هنا يمكن فهم دعوة هيدغر بالتفكير في تلك الجوانب المنسية واللاّمفكرة من تاريخ الإنسانية، وذلكَ

بإستبعادِ كُل ما تُؤَسِسُهُ الميتافيزيقا من الأنساقِ الماهوية المتعالية والمعاني والمفاهيم المطلقة من مثل "الروحُ الذاتُ، المطلقُ، الارادةُ،... فربّما يكون من شأنِ اللاّمفكرِ فيهِ أنْ يفتحَ آفاقاً للإختلاف أشدُ ثراءً واستدعاءً للتفكيرِ أكثرَ من المفكرِ فيهِ، إن الدازاين كما وضح "جورج هانز غادامير" من قبل هو ليس فقط الأفق المفتوح لمكناته الخاصة، إنّما هو بالأحرى يواجهُ داخل ذاته ثغرةً لا يمكن عبورها، إنَّ هذه الثغرة هي "حضور/ غياب" الكينونة، ولن يبقى من أساسٍ ولا تأسيسٍ ممكن للدازاين سوى قدومِ العهدِ والبدوِ والحدثِ أو "الإِيرغنيسْ Ereignis"، انفراجاً وانتشاراً وانشطاراً أمام انفتاح دروبِ الكينونة، حيث لا أساس ولا أصل إلاّ في الهاوية وهنا تظهر المغامرة والمجازفة في فكر "مارتن هيدغر"، تشهد عليها تلك الضبابية والسديمية والغموض التي لفت جلَّ المؤلفات الهيدغرية، إلتواءات ومنعرجات ومنعطفات، لم تكن مبررة بالشكل الحاسم في كل مرة، وهنا ينبغي الفهم أن فكر مارتن هيدغر لا يقدم إجاباتٍ ولا يؤسس ليقِينِيَاتٍ نهائية، وانما هو يفتح دروباً Chemins qui ne mènent nulle part، دروباً لا تنتهي بالضرورة الى تَأْسِيْس نوع من البداهة الحالمة أو العقلانية المفرطة أو الحداثة الغارقة في متاهات ميتافيزيقا النزعات الإنسانية، وهكذا تقف أونطولوجيا مارتن هيدغر في لجة فكرها أمام كل تأسيس ميتافيزيقي مقبل يدعي المطلقية واليقين.

إن السؤال يرتد على أعقابه دون الظفر بيقين ما، ويبقى كل سؤال عن الأساس بالنسبة للدازاين ثاوياً في طي التيهِ والنسيان "الخوف، القلق، التناهي العدم الموت..."، وإذا تساءلنا ما الذي سيبقى من إِمكان تأسيس الدازين؟ فلن يبقى سوى "السؤال كتقوى للفكرْ"، ربَّ تقوى للدازاين أمام اِنفتاحِ دروبِ الكينونة.

- قائمة المصادروالمراجع

I .أ. المصادرباللغة الفرنسية

-Heidegger, Martin"Qu est-ce qu une chose". Trad.jean reboul et-jacques taminiaux. Gallimard.1971.

-Heidegger, Martin" Approche De Hölderlin ", Traduit de l'allemand par André préau, édition, Gallimard, paris, 1962.

- Heidegger, Martin :" Kant et le problème de la métaphysique", trad: Alphose waelhens. ET w. Bimel, gallimard, Paris, 1953.

- Heidegger, Martin : "Lettre sur l'humanisme ", trad: R. Munier, Paris, 1964.

- Heidegger, Martin : "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971.

-Heidegger, Martin " Temp et être ", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret Paris – Gallimard, 1976.

-Heidegger, Martin." Ècrits politiques 1933.1966. Presentation. Traduction et notes par François fèdier. Gallimard. Èditions.1955.

- Heidegger, Martin." In troduction a la mètaphisique". Trad. Gilbert kahn. Paris. 1967.

- Heidegger, Martin." Le principe de raison". Trad. A. prèau. Gallimard. Paris. 1962.

- Heidegger, Martin: " Hèraclite avec e. Fink", trad: Jean Lauray ET Patrik, Lévy, Gallimard, Paris, 1973.

- Heidegger, Martin: "Chemins qui ne mènent nulle part." Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

- Heidegger, Martin: "Essais et confiances ", trad: André Preau, gallimard, Paris, .1958
- Heidegger, Martin: "Qu’appelle-t-on penser ", G. Granel, Gallimard, Paris, 1971.
-Heidegger, Martin: "Questions tome I, II, III, VI ", trad: J. Beaufret, R. Munier, H. corbin, ET autre, Gallimard, Paris, 1976.
-Heidegger, Martin: "Etre et temps", trad: François-Vezin, édition gallimard, Paris, 1986.
- Heidegger, Martin:"De l’essence de la vérité، trad Alphose waelhens et w. Bimel, virne, Paris, 1948.

I.ب. المصادر المترجمة للعربية

- هيدغر مارتن، "ماالميتافيزيقا"، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة 1998.
- هيدغر مارتن، "نداء الحقيقة"، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر.
- هيدغر مارتن، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن"دفاتر فلسفية"، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقل للنشر الدار البيضاء، ط2 1996.
- هيدغر مارتن، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، تر، محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح المركز الثقافي العربي، 1995.
- هيدغر مارتن، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية دمشق، 1998.

- هيدغر مارتن، "إنشاد المنادى"، تر: بسام حجار،المركز الثقافي العربي، بيروت ،
1894.
- هيدغر مارتن، "مبدأ العلة"، تر، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1999.

II. قائمة المراجع

II.أ. باللغة الفرنسية

- Dastur. Fronçoise". Heidegger et la question de temps." Éditions –p- u – f, 1er édition Paris, 1990.
- Derrida, Jacques. "La voix et le phènomène".paris.p.u.f.1983.
- guibal. Francis."Et combien de diex nouvaus. Heidegger". Aubier. Paris. 1980.
- Husserl Edmund:" Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps". Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, « Remarque préliminaire de l'éditeur », XII. - Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f. Epimithée, 1981.
- Ricœur. Paul," La critique et la conviction", entretien avec Françoise azouvi ET Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995.
- Ricœur, Paul: " Le conflit des interprétations ", paris, éditions du seuil, 1969.
.1951Paris" Discours de la Méthode :- Descartes, Ren
- Allemann- Beda." Holderlin ET Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l'allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959.

- Boultot, Alain: " Heidegger et Platon ", Paris, p.u.f. Epimèthèe, 1983
-Cotton. J-pierre. "Heidegger et la politique". In la pensèe. Sept.1988.
- Deleuze , Gilles: "Différence et répétition ", p.u.f. 7. éd, 1993.
- Derrida, Jacques: " De la grammatologie ", paris, les éditions de minuit 1967.
- Descartes, Ren: "Méditations ", Paris, bibliothèque, 1951
-Husserl Edmund." Idèes directrices pour une phènomènologie". Traduit de l allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950.
- Husserl Edmund: " La cirse des sciences européennes etla phénoménologie transcendantale », trad. Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.
-Jean greisch." Bulletin de philodophie .Etudes heideggèriennes". Les contributions à la philosophie.vol.73.1989.
- Lacan, Jacques: " Ecrits I, II ", Paris, Seuil, 1970
- Lévi-Strauss, Claude: "La pensée sauvage ", Libraire Plan, paris, 1962.
- Natalie depraz." Comprendre la phénoménologie. Une pratique coccrète". Dominique chapon et Emma drie. Armond colin. Paris. 2006.
-Nietzsche, friedrich:"La volonté de puissance",Trad: Généviere Bianquis, paris, Gallimard, 1947.
- Poggler.o." La pensèe de heidegger". Trad. M. simon. Paris.1967.
- Walter bienel."Le concept de monde chez heidegger". Paris. 1987.

II.ب. المراجع المترجمة، والصادرة باللغة العربية

- الزين، محمد شوقي،" تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002.

- الشيخ، محمد، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، الشبكة العربية للأبحاث، ط1 2009.

- الفريوي، علي الحبيب،" مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" دار الفرابي بيروت، لبنان، ط1، 2008.

- أنقزو، فتحي،"هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم" المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2006.

- أنقزو، فتحي ،"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

- بدوي، عبد الرحمن، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيرون ط1، 1988.

- جعفر، صفاء عبد السلام ،"أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، "دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، 2001.

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع "د-ط"، 2009.

- دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة – مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.

- ريكور، بول، "نظرية التأويل،الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

- فوكو، ميشال، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت–لبنان، ط3، 2005.

- لبين، فاليري،"فرويد التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا وتيسير كم نقش، ط1، دار الطليعة سوريا، دمشق، 1997.

- مطوع، محمد، "هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التاويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق المغرب د-ط، 2002.

- إبراهيم، عبدالله، "التفكيك/ الأصول/ والمقولات"، الدار البيضاء، دار العيون 1990.

- إبراهيم، عبدالله، "المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003.

- أفلاطون، "الجمهورية"، تقديم، جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.

-الدوي، عبد الرزاق، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1992.

- الزين، محمد شوقي، "تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2002.

- الفريوي، علي حبيب، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا" دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2008.

- أوديف، إستيفيان،"على دروب زرادشت"، ترجمة، فؤاد أيوب، سوريا، ط1 1983.

- ايكو، امبيرتو، "التأويلية بين السيميائيات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم، يعيد بن كراد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2000.

- بارة، عبد الغني،" الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الإختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

- بدوي، عبد الرحمان، "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964.

- بدوي، عبد الرحمان، "الموسوعة الفلسفية"، ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والشر والتوزيع، 1982.

- بن أحسن، حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الاختلاف، دار العيون المغرب ط1، 1992.

- بن حسن، حسن،" النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الإختلاف الجزائر، ط2 2003.

- بن عبد العالي، عبد السلام، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزت الميتافيزيقا"، دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000.

- بن عبد العالي، عبد السلام،"هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان 1985.

- بودور، بيير، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1996.

- بوزيد، بومدين، "الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي" منشورات الإختلاف، ط1، 2008.

- بونفقة، نادية، "فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومنولوجي"، تقديم عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2005.

- جاسير، دافيد، "مقدمة في الهيرمونوطيقا"، ترجمة، وجيه قنصو، منشورات الاختلاف ط1 2007.

- جوليفييه، ريجيبس،"المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدة دار الآداب، بيروت، 1988.

- حمودة، عبد العزيز، "الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص"، عالم المعرفة المجلس الوطني للآداب الكويت، 2003.

- دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة، مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومنولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- دولوز، جيل، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، بيروت، مجد، 1993.
- ديريدا، جاك، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم مجاهد، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000.
- ديكارت، رينيه، "انفعالات النفس"، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.
- ديكارت، رينيه،"مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ط1. (د-س).
- ربينوف درايفور، وبول رينون،"ميشال فوكو، "مسيرة فلسفية"، ترجمة، جروج أبي صالح ط1، دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د-س).
- ريكور، بول، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة، فؤاد مليت، مراجعة وتقديم، عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
- ريكور، بول،" الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.
- ريكور، بول،" فلسفة الإرادة-الإنسان الخطاء"، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
- ريكور، بول،"صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2005.
- ريكور، بول،"من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"،ترجمة محمد برادة، حسان بورقيقة عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط1، 2001.
- سبيلا، محمد، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي "، ضمن دفاتر فلسفية، ط1 2006.

- سبيلا، محمد،"الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، ط1، 2000.
- ستروك، جون، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ترجمة، محمد عصفور سلسلة عالم المعرفة، دون طبعة، 1996.
- ستيس، ولتر، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة، منعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987.
- صفدي، مطاع، "إستراتيجية التسمية في نضام الأنظمة المعرفية"، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1998.
- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1 ، 2000.
- طاليس، أرسطو، "الفيزياء أوالسماع الطبيعي"، ترجمة عبد القادر فينيني افريقيا الشرق بيروت- لبنان، 1998.
- غادامير، هانز جورج، "الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية" ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، 2007
- غادامير، هانز جورج،"طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم، وعلي حاكم صالح دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.
- غادامير، هانز جورج،"فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
- غرندان، جان، "المنعرج الهيمينوطيقي للفينومينولوجيا"، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
- فرويد، سيغموند، "تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، القاهرة، (د- س).
- فرويد، سيغموند، "علم ما وراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، ط4، بيروت، دار الطليعة، 1996.

- فوكو، ميشال، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، 1990.

- فوكو، ميشال، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

- قارة، نبيهة، "الحتمية والحرية بين الميتافيزيقا والحياة"، مركز النشر الجامعي تونس (د-ط)، 2003.

- قارة، نبيهة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998.

- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1 ، 2000.

-كانط، إمانويل، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي 1988.

- ماركوز، هاربرت، "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي منشورات الآداب بيروت ط3، 1988.

- مايير، ميشال، "مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ترجمة، عز الدين الخطابي منشورات التربية، 2006.

- محمود، زكي نجيب، "محاورات أفلاطون"، ترجمة، عن الإنجليزية، القاهرة 1966.

- مصطفى، عادل،"فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمونوطيقا"،دار النهضة، بيروت، ط1 2003.

- مكاوي، عبد الغفار، "شعر وفكر، دراسات في الآداب والفلسفة"، الهيئة المصرية للكتاب 1995.

- نيتشه، فريدريك، "أصل الأخلاق وفصلها"، ترجمة، حسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1981.

- نيتشه، فريديريك، "أفول الأصنام"، ترجمة، حسان بورقيبة، ومحمد الناجي إفريقيا الشرق ط1، 1996.
- نيتشه، فريديريك،"إنسان مفرط في إنسانيته"، تر:محمد النجي، إفريقيا شرق ط1 2001.
-هيجل جورج، فيلهالم، "ظاهريات الروح"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، 2003.
- هيجل جورج، فيلهالم،"الموسوعة الفلسفية"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة، بيروت 1993.
- هيوسلقرمان،ج، "نصيات بين الهيرمونطيقا والتفكيكية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

- النشريات والدوريات.

- أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21. 22، ماي دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2002
- بدوي، عبد الرحمان، "الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدغر"، مجلة عالم الفكر الجزء الثامن، العدد الثاني، 1997.
- فوكو، ميشال، "ما هو عصر التنوير"، ترجمة، يوسف صديق، مجلة الكرمل العدد 12.
- فيصل، لكحل، "البعد الارتيابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مقال ضمن مجلة الحكمة العدد السادس، دار كنوز الحكمة، 2011.

- مجلة آيس، العدد3، أكتوبر، 2008، مارس، 2009.

- هيدغر، مارتن، "أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ"، ترجمة حسوني المصباحي، مجلة نزوي، العدد 45 يناير، 2006.

ISBN: 978-9931-318-45-3 :ردمك